Dr. WILHELM GÖTZMANN

DIE UNSTERBLICHKEITS-BEWEISE

Class 2375 Book G555
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

Die Unsterblichkeitsbeweise

in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrhunderts

Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie

von

Dr. Wilhelm Götzmann

GRADUATE SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

KARLSRUHE
Verlag von Friedrich Gutsch
1927

237 S
G555
85961

Imprimatur
Friburgi Brisgoviae, die 14 Junii 1927
Dr. **Sester**, Vic. gen.

GEN THEO SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Friedrich Gutsch, Karlsruhe.

VORWORT.

Der Weltkrieg mit seinen Massengräbern im Osten und im Westen hat den Unsterblichkeitsglauben in vielen Herzen neu belebt, in welchen er erloschen oder geschwächt war. Man forschte auch nach Gründen für diesen Glauben. Die darüber entstandene Literatur war nicht immer vom Geiste strenger Wissenschaftlichkeit erfüllt, noch entsprach sie dem, was eine kirchlich orientierte Denkarbeit auf diesem Gebiete geleistet hat. Darum entstand beim Verfasser der Wunsch, eine Untersuchung darüber anzustellen, in welcher Weise die christliche Vorzeit diesen Glauben zu beweisen suchte. Auch Beweise haben ihre Geschichte. Weil der Unsterblichkeitsglaube ein Weltdogma ist, gehen seine Beweise weit in die vorchristliche Zeit zurück und mußten auch bis dorthin zurückverfolgt werden, indem sie die Vorarbeiten für die Väterzeit und Scholastik darstellen. Weshalb die Untersuchung mit dem 13. Jahrhundert ihren Abschluß fand, wird im Verlauf der Untersuchung dargelegt werden. Die Zeitverhältnisse waren der Sammlung des Materials zwar nicht günstig; trotzdem konnte durch das freundliche Entgegenkommen vieler Bibliotheken, welchen hier herzlicher Dank ausgesprochen sei, reichlicher Stoff zusammengetragen werden.

Der Verfasser.

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

Einleitung.

§ 1. Die Einteilung der Unsterblichkeitsbeweise . . . . . 1—4

§ 2. Vorarbeiten für die Väterzeit und Scholastik: Plato, Aristoteles, Cicero, Seneca, Plotinus, Macrobius . . . 4—30

Erster Teil.

Die Unsterblichkeitsbeweise bei den Kirchenvätern.

A. Von den Apologeten des 2. Jahrhunderts bis zum Kirchenlehrer Augustinus.

§ 3. Beweise im 2. und 3. Jahrhundert: Justinus Martyr, Tatian der Assyrer, Athenagoras, Irenaeus, Tertullianus, Origenes . . . . . 31—57

§ 4. Beweise im 4. Jahrhundert: Laktantius Firmianus, Athanasius, Gregor von Nyssa, Ambrosius, Nemesius . 57—80

§ 5. Augustinus . . . . . 80—104

B. Von Augustinus bis zum Ende der Väterzeit.

§ 6. Beweise im 5. und 6. Jahrhundert: Claudianus Mamertus, Aeneas von Gaza, Boethius, Cassiodorus, Gregor der Große . . . . . 105—118

§ 7. Beweise im 7. und 8. Jahrhundert: Maximus Confessor, Johannes Damascenus . . . . . 119—125

Zweiter Teil.

Die Unsterblichkeitsbeweise in der Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrhunderts.

A. Von Alkuin bis zum Bekanntwerden von Gundissalins Schrift De immortalitate animae durch Wilhelm von Auvergne.

§ 8. Von Alkuin bis Anselm von Canterbury . . . . . 129—137

§ 9. Von Hugo von St. Viktor bis Alanus de Insulis . . . 137—153

§ 10. Dominicus Gundissalinus . . . . . 153—165

Seite

B. Von Wilhelm von Auvergne bis zum Ende des 13. Jahrhunderts.

§ 11. Wilhelm von Auvergne . . . . . 165—180

§ 12. Beweise bei den Franziskanern: Alexander von Hales, Bartholomaeus Anglicus, Johannes de Rupella — Robert Grosseteste — St. Bonaventura, Johannes Pecham, Richardus de Mediavilla . . . . . 181—209

§ 13. Beweise bei den Dominikanern: Moneta Cremonensis, Vincens von Beauvais, Petrus von Tarantasia, Albert der Große, Hugo von Straßburg, S. Thomas Aquinas, — Aegidius Romanus . . . . . 210—247

Berichtigung.

Seite 97, Zeile 15 von oben, lies: Unmöglichkeit (statt Unmöglichekit).

Seite 137, Zeile 17 von oben, lies: Galenus (statt Gallienus).

Hauptsächlich benützte Literatur.

Aegidius Romanus, in 4 Sententiarum, Venet. 1581.

Albertus Magnus, opera omnia; ed. Jammy; Lyon 1651.

Alexander Halensis, Summa theologica, Venet. 1576.

Ambrosius, opera omnia; ed. Frische et le Nourry, Venet. 1748.

Aristoteles, opera omnia; rec. J. Becker, Berlin 1831 ff.

Arnobius, adversus nationes; ed. Reifferscheid; Wien 1875.

Bäumker Clem., Die christl. Philosophie des Mittelalters, in Kultur der Gegenwart; Leipzig 1913.

Bäumker Clem., Ein Traktat gegen die Amalricianer aus d. Anfang d. 13. Jahrh.; Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theologie 1893.

Bartholomaeus Anglicus, De genuinis rerum proprietatibus; Francfurt 1601.

Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis; Münster 1896.

Baur L., Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste; Münster 1912.

Bonaventura, opera omnia; ed. Quaracchi; 1882 ff.

Brentano Fr., Die Psychologie des Aristoteles; Mainz 1867.

Bulaeus, Historia universitatis Parisiensis; Paris 1665–1673.

Bülow G., Des Dominicus Gundissalinus Schrift v. d. Unsterblichkeit der menschlichen Seele; Münster 1891.

Endres, Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre; Philos. Jahrbuch 1888.

Endres, Die Nachwirkung von Gundissalins Schrift De immortalitate; Philos. Jahrbuch 1899.

Guilelmus Alvernus; opera omnia; Aureliae 1674.

Guilelmus Antissidoriensis; summa aurea; Paris 1500.

Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode; 2 Bände; Freiburg 1909 und 1911.

Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique; Paris 1872.

Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins; Paris 1890 ff.

Hurter, Nomenclator literarius Theologiae catholicae; 2. Band. Oeniponte 1906.

Johannes Pecham, Quaestiones tractantes de anima; ed. Spettmann; Münster 1919.

Johannes de Rupella, Summa de anima; ed. Domenichelli; Prato 1882.

Kaufmann, Die Unsterblichkeitsbeweise in der kath. deutschen Literatur von 1850—1900; Paderb. 1912.

Lutz, Die Psychologie Bonaventuras; Münster 1909.

Macrobius, opera omnia; Biponti 1788.

Methodius von Olympus, Schriften; ed. Bonwetsch; Erlangen 1891.

Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin; Freiburg, Schw. 1899.

Migne, Patres graeci: t. 6, 7, 11; 25; 40; 45; 46; 85; 91; 94. P. lat. t. 1; 2; 6; 7; 9; 10; 32; 34; 40—42; 44; 53; 58; 63; 64; 69; 70; 81—83. Scholastik: 90—95; 100; 101; 110; 125; 158; 172; 175; 178; 186; 192; 194; 196; 198; 199; 210; 211.

Moneta Cremonensis, adversus Catharos et Waldenses ll. 5; Rom 1743.

Ostler, Die Psychologie des Hugo von St. Viktor; Münster 1906.

Petrus de Tarantasia, in II Sententiarum; Tolosae 1652.

Plato, opera omnia; rec. Stallbaum; Gotha und Erfurt 1827 ff.

Plotinus, opera; rec. Kirchhoff; Leipzig 1856.

Richardus de Mediavilla; in II Sententiarum; Venet. 1509.

Roland, Sentenzen; ed. Gietl. Freiburg 1891.

Rolfes, Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele; Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 1895.

Schneider, Die Psychologie Alberts des Großen; Münster 1903 und 1906.

Seneca L. An., opera; rec. Hense, Leipzig 1914.

Siebeck, Geschichte der Psychologie; Gotha 1880.

Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters; 3 Bände; Mainz 1864 ff.

Storz, Die Philosophie des hl. Augustinus; Freiburg 1882.

Svorcik, Übersichtliche Darstellung und Prüfung der philosophischen Beweise für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele; Phil. Jahrb. d. Görresges.; Fulda 1899.

Thomas Aquinas; opera omnia; Rom 1882.

Überweg-Baumgartner, Grundr. d. Gesch. d. Philosophie d. patristischen u. scholast. Zeit; Berlin 1915; 10. Aufl.

Vincentius von Beauvais, speculum naturale; Venet. 1494.

Werner, Entwicklungsgang d. mittelalt. Psychologie v. Alkuin bis Albert; Wien 1876.

Wulf, Histoire de la Philosophie Mediévale; Louvain 1912; 10. Aufl.

§ 1. Die Einteilung der Unsterblichkeitsbeweise.

Die Existenz eines überweltlichen, persönlichen Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele sind die notwendige Voraussetzung der Religion. Längst ist die christliche Religion in die Lage versetzt, diese beiden Wahrheiten gegen den Unglauben verteidigen zu müssen. Sie tut es in der Wissenschaft der Apologetik. Die Apologeten des vorigen Jahrhunderts haben den ihnen von den Gegnern aufgezwungenen Kampf eifrigst aufgenommen und die beiden Wahrheiten siegreich verteidigt, wobei sie die Art und die Mittel der Verteidigung jeweils der Angriffsweise und den Angriffswaffen anpassen mußten. Was von den katholischen Apologeten in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zur Verteidigung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele in Deutschland geleistet wurde, hat Hugo Kaufmann in einer verdienstvollen Schrift zusammengestellt [1]). Dazu kommen die Leistungen der letzten 20 Jahre auf diesem Gebiete. Weil die Unsterblichkeit der menschlichen Seele für den katholischen Theologen und Philosophen nur die unaufhörliche Fortdauer des individuellen Menschengeistes in seiner persönlichen Existenz bedeuten kann, so hat er diese Lehre nicht nur gegen den Materialismus, sondern auch gegen den Pantheismus und Averroismus zu verteidigen. Zu diesem Zwecke teilt die moderne katholische Theologie die Unsterblichkeitsbeweise in Offenbarungs- und Vernunftbeweise ein. Dazu kommt der historische Beweis aus dem übereinstimmenden Zeugnis der Menschheitsgeschichte über das

[1]) Die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen, deutschen Literatur von 1850—1900; ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert; Paderborn 1912.

Fortleben der menschlichen Seele. Der Offenbarungs- oder Autoritätsbeweise aus Schrift und Tradition bedienen sich die Dogmatiker, während man sich in der Apologetik auf die Vernunftbeweise beschränkt [2]). Die Scholastiker unterschieden, wie wir sehen werden, noch nicht streng zwischen fundamentaler und dogmatischer Theologie und behandelten die beiden Hauptarten der Beweise in ihren dogmatischen Werken, wenngleich St. Thomas A. in der Summa contra gentiles schon eine Apologetik schrieb, andere wieder in besondern Schriften, De anima, die Seelenlehre und Unsterblichkeit behandelten. Zu den Vernunftbeweisen gehören der metaphysische, teleologische und moralisch-theologische. Der metaphysische schließt aus der einfachen, immateriellen Seelensubstanz und ihren über die sinnliche Erfahrung hinausgehenden geistigen Tätigkeiten, daß ihre Abhängigkeit vom Leibe nur eine äußere ist, und daß sie in ihrem Erkennen und Wollen nicht unbedingt an die sinnliche Wahrnehmung gebunden ist, deshalb nach der Trennung vom Leibe die Fähigkeit weiter zu leben besitzt. Der teleologische Beweis stützt sich auf die Anlagen oder Grundstrebungen der Seele, wie den Glückseligkeits- und Vervollkommnungstrieb, die auf Erden keine vollkommene Befriedigung finden. Weil aber die Erfüllung dieser Grundstrebungen in einem andern Leben nur für den Guten und Gerechten Sinn hat, verbindet man damit noch den moralisch-theologischen. Er weist auf die in der Welt bestehende sittliche Weltordnung hin. Während die vernunftlosen Geschöpfe durch blinde Kräfte und unbewußte Triebe bewegt, ihrem Ziele zustreben, ist der Mensch einem natürlichen Sittengesetz unterworfen, zu dem er nicht physisch gezwungen, sondern nur moralisch angehalten werden kann. Dieses Gesetz verpflichtet in seiner allgemeinsten Form, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Es hat zu seinem Urheber Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit. Als weiser, heiliger und gerechter Gesetzgeber muß Gott seinem Gesetze Nachdruck verleihen. Er muß den Menschen wirksam zur Beobachtung der sittlichen Ordnung anhalten, ohne die menschliche Freiheit zu schädigen. Das einzige Mittel dazu ist die Sanktion, d. h. die auf Beobachtung oder Übertretung des Gesetzes gesetzte Belohnung oder Bestrafung. Im gegenwärtigen Leben gibt es keine Belohnung oder Bestrafung, durch welche der

---

[2]) Vergl. Const. Svorcik, Übersichtliche Darstellung und Prüfung der philosophischen Beweise für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele; Philosoph. Jahrbuch der Görresgesellschaft, XII. Band; Fulda 1899.

Mensch in wirksamer Weise zur Beobachtung des Sittengesetzes angetrieben wird oder durch die er genugsam für seine Taten belohnt oder bestraft wird, vielmehr wird vom gerechten Gott der befriedigende Ausgleich in einem andern Leben erwartet oder gefürchtet.

Was die neuzeitliche Apologetik zur Verteidigung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele geleistet hat, ist nicht rein schöpferische Tätigkeit gewesen. Jede Wissenschaft zehrt von den Leistungen der Vorzeit und baut auf ihnen auf, darum hat jede Wissenschaft ihre Geschichte. Der Verfasser hielt es nun nicht der Mühe für unwert, der Geschichte der Unsterblichkeitsbeweise in der Vorzeit nachzugehen, anhebend mit der Väterzeit und den Vorarbeiten, auf welchen auch diese Zeit aufbaut und von denen sie beeinflußt ist. Weil aber in der Scholastik das 13. Jahrhundert einen Höhepunkt in den Arbeiten auf diesem Gebiete darstellt, der auch von der Neuzeit wenig überragt wurde, soll die Geschichte der Beweise einstweilen damit ihren Abschluß finden. Im Spiegel der neuzeitlichen Leistungen und der neuzeitlichen Einteilung der Beweise sollen jene der Vorzeit ihre Bewertung finden. Demnach wird zu zeigen sein, welche Beweise aus unserer Zeit früher schon bekannt waren und in welcher Form sie geführt wurden, ob die Vorzeit noch andere Wege in der Beweisführung ging und aus welchem Grund sie verlassen wurden, welche Beweiskraft man den einzelnen Beweisen zuschrieb, welche Beweise am höchsten gewertet wurden; nicht minder soll auch das Abhängigkeitsverhältnis einzelner Denker und ganzer Perioden von früheren Geistern und Perioden aufgezeigt werden und der Einfluß führender Größen in das Licht gestellt werden. Die Einteilung des Stoffes in die Zeit der Väter und der Scholastik bedarf keiner Rechtfertigung. Ungefähr in der Mitte jeder dieser zwei Hauptperioden steht je eine richtunggebende Persönlichkeit. Für die Väterzeit ist es St. Augustinus, dessen Einfluß noch in die Scholastik hineinreicht; für die Scholastik ist es der Spanier Gundissalinus, der die Hochscholastik mit dem Höhepunkt der Leistungen in den Unsterblichkeitsbeweisen einleitet. Während die Geschichte der Gottesbeweise weniger Beeinflussung nichtchristlicher Denker aufweist, zeigt die Geschichte der Unsterblichkeitsbeweise eine bedeutende Beeinflussung nichtchristlicher Geister und der von ihnen gegründeten oder nach ihnen sich benennenden Schulen. Die beiden größten Denker des heidnischen Altertums, Plato und Aristoteles, sind auf die Geschichte der christlichen Unsterblichkeitsbeweise in der Weise bestimmend

gewesen, daß Platos Einfluß und jener der Platoniker in der Väterzeit überwog, während in der Hochscholastik Aristoteles und der aus Spanien eindringende aristotelisch gefärbte Neuplatonismus die Scholastiker beeinflußte und einen Wendepunkt in der Beweisführung herbeiführte. Oft war der Einfluß dieser Denker, und dies gilt von Plato mehr als von Aristoteles, auf Väter oder Scholastiker aus Mangel an Kenntnis ihrer Schriften nicht direkt, sondern durch Vertreter ihrer Schulen hervorgerufen, selbst Eklektiker wie Cicero haben platonisches Beweismaterial christlichen Denkern vermittelt. Deshalb benötigt zuerst ein geschichtlicher Rückblick auf die Denker, welche für die Zeit der Väter und der Scholastik Material zu den Unsterblichkeitsbeweisen geliefert haben.

§ 2. Vorarbeiten für die Väterzeit und die Scholastik.

Nicht nur mit dem monotheistischen, sondern auch mit dem polytheistischen Gottesbegriff verträgt sich, ja wird gefordert der Glaube an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Daher sehen wir, daß dieser Glaube seine Stelle hat in den polytheistischen Religionen und seine Verteidiger unter den Philosophen derselben. Dazu kommt, daß der Monotheismus auch in andern Religionen außer der jüdischen und christlichen, ebenso bei den griechischen Philosophen nicht nur hie und da anklingt, sondern auch deutlich ausgesprochen wurde, um das Wort Tertullians von der anima naturaliter christiana zu bewahrheiten. Ja selbst der Pantheismus griechisch-römischer Denker war nicht immer ein so ausgesprochener, daß nicht das Herz daneben sein Verlangen nach individueller Fortdauer der Seele bekundet und der Verstand nach Gründen dafür gesucht hätte. Unter den nichtchristlichen Denkern hat nun keiner sich so viel mit dem Unsterblichkeitsproblem beschäftigt wie Plato. Er hat nicht nur nichtchristliche Philosophen hierin beeinflußt, sondern auch die Kirchenväter, namentlich griechische Kirchenväter. „Die griechische Patristik", sagt Grabmann, „gab in den ersten Jahrhunderten bei der Benützung der griechischen Philosophie im Dienste des Christentums der Lehre Platos den Vorzug schon aus dem Grunde, weil die Väter dieser Zeit Plato als dem Christentum näherstehend betrachteten und schätzten. Plato galt als der Fürst der Philosophen" [3]). Seine

[3]) Die Geschichte der scholastischen Methode, 1. Band, S. 92 ff.; Freiburg 1909.

Unsterblichkeitsbeweise konnten aber nicht ohne weiteres bei den Vätern Annahme finden wegen der Ideen- und Präexistenzlehre. Gleichwohl glaubten einige Väter unbeschadet dieser beiden Grundlagen seiner Beweise oder wenigstens der letzteren sie mit ihrem Glaubensbewußtsein in Einklang bringen zu können; selbst St. Augustin erlag in der Zeit vor und noch einige Zeit nach seiner Taufe dem Einfluß Platos im vollen Umfang, aber sein Genius erkannte in seiner christlichen Periode baldigst die Gefahr und Unzuträglichkeit der platonischen Beweise in ihrer Folgerichtigkeit mit dem christlichen Glauben. Sie sind für seine christliche Schaffensperiode ein überwundener Standpunkt. Der von ihm eingenommene Standpunkt der Zurückhaltung wirkte zügelnd, ja sogar hemmend auf die Leistungen der späteren Väterzeit wie der Vor- und Frühscholastik. Dazu kam, daß Platos Schriften Jahrhunderte lang in der lateinischen Scholastik unzulänglich bekannt waren. Eigentlich war bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts nur das von Chalcidius in das Lateinische übertragene Timäusfragment mit dem Kommentar dieses Übersetzers vorhanden. Um 1150 übersetzt Henrikus Aristippus den Menon und Phädon. Beide Dialoge sind für die platonische Beweisführung wichtig. Zu gleicher Zeit wurde das Abendland auch mit Schriften griechischer Väter durch lateinische Übersetzungen bekannt. Nach Grabmann [4]) belehrt uns ein Blick in die Bibliothekskataloge und eine Quellenanalyse scholastischer Schriften sofort, daß die abendländische Scholastik bis gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts im großen und ganzen nur mit Materialien der lateinischen Patristik arbeitete. Dadurch konnte wohl mancher platonische Gedanke vererbt werden, besonders durch die Schriften Augustins. Aber der platonisierende Augustinus trat vor dem christlich denkenden seines späteren Lebens ganz zurück, und wurde auch nicht verstanden, weil die Kenntnis seiner platonisierenden Schriften eine solche Platos aus dessen Schriften voraussetzte, die man noch nicht besaß. Durch die in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts erfolgte Übersetzung griechischer Väter wurden platonische und neuplatonische Gedanken der Scholastik vermittelt. So übersetzte der Pisaner Jurist Johannes Burgundio um 1159 teilweise die Schrift *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* des Bischofs Nemesius von Emesa, die im Mittelalter für ein Werk Gregors von Nyssa angesehen wurde und schon früher durch Alfanus übertragen worden war, ohne besondere Beachtung zu finden. Der von ihm vertretene Bewegungsbeweis Platos aus dem Phädrus war jedoch schon durch lateinische Schriftsteller wie

[4]) A. a. O. Bd. 2, S. 90.

Cicero bekannt und seine Präexistenzlehre war bei den Scholastikern keine Empfehlung. Platonische Gedanken wurden noch vermittelt durch die Übersetzung des 3. Teils der *Πηγὴ γνώσεως* des Johannes von Damaskus, nämlich die *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* (de fide orthodoxa), durch den gleichen Burgundio, aber der Damaszener verhält sich den Unsterblichkeitsbeweisen gegenüber zurückhaltend. Im 13. Jahrhundert wurden weitere Dialoge Platos bekannt, aber seine Beweise fanden nur noch bei einigen Vertretern der Franziskanerschule Anklang, so bei St. Bonaventura, dem übrigens seine Ideenlehre fremd blieb. Albert der Große kennt Plato genügend. Er ehrt in ihm den großen Denker und Idealisten und zitiert ihn noch als Autorität in einem seiner letzten Werke, der Summa de creaturis [5]), aber seinen Bewegungsbeweis bekämpft er und will ihm nur in veränderter Form einigermaßen Geltung zuschreiben, ohne näher anzugeben, wie er sich den Beweis denkt [6]). In der summa theologica führt er auch die Beweise aus dem Phädon an, aber unvollständig [7]). Thomas übergeht die Beweise Platos. Das sichtliche Zurücktreten Platos im 13. Jahrhundert wurde durch das Aufgehen des Sternes des Aristoteles veranlaßt. Schon in der ersten Schrift, welche die neue Zeit für die Unsterblichkeitsbeweise einleitet, Gundissalins De immortalitate animae, wird Plato ausdrücklich auf die Seite geschoben. In welchem Sinne Aristoteles die Führung in der Beweisführung übernimmt, wird unten gezeigt werden. Nunmehr soll eine Darstellung der platonischen Beweise folgen.

Plato

spricht in vielen Dialogen meist durch den Mund des Sokrates seine Überzeugung von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele aus; in der Form eines Beweises geschieht es hauptsächlich im Menon, Phädrus, Staat, eingehend im Phädon. Im Menon läßt er durch geschicktes Befragen eines Dieners dieses Mannes aus dem Gebiet der Geometrie diesen verschiedenes antworten, von dem sein Herr versichert, daß er es früher niemals gelernt habe, woraus Sokrates die Folgerung zieht, ohne daß also jemand ihn lehrte, sondern nur ausfragt, weiß er es; er wird also die Erkenntnis nur aus sich selbst herausgenommen haben. Eine Erkenntnis

[5]) Summa de creaturis; II. P. q. 61 a 1; Ausg. Borgnet, Bd. 35, S. 520; Paris 1890 ff.

[6]) De natura et origine animae, tr. 2 c. 1; Ausg. Jamy t. 5.

[7]) Summa theologica; II P. tr. 13 q. 77 m. 5; t. 18; Ausg. Jamy.

aus sich selbst herholen, heißt sich erinnern [8]). Hat er die Erkenntnis immer gehabt, so ist er immer wissend gewesen. Hat er sie einmal erlangt, so hat er sie wenigstens nicht in diesem Leben erlangt. Wenn er sie aber in diesem Leben nicht erlangt hat, so hat er sie in einer andern Zeit gehabt und gelernt. Dies ist die Zeit, wo er noch kein Mensch war. Wenn also sowohl in der Zeit, wo er Mensch ist, als auch, wo er es noch nicht ist, richtige Vorstellungen in ihm sind, welche durch Fragen angeregte Erkenntnisse werden, so wird seine Seele immer im Zustand des Gelernthabens sein. Wenn also die Wahrheit von allem, was ist, immer unserer Seele innewohnt, so muß sie unsterblich sein [9]). Hier schließt Plato kurzerhand aus der von ihm angenommenen Erinnerung des Wissens aus einem früheren Leben auf die ewige Dauer eines künftigen Lebens der Seele. Selbst hierin hat er unter den Kirchenvätern Nachfolger gehabt, wie wir sehen werden. Geht Plato im Menon von dem Wissen als der theoretischen Seite der Seele aus, so führt er im Staat den Beweis von der moralischen Seite aus. Sokrates legt dem Glaukon eindringlich an das Herz, weder durch Ehre noch Geld noch Kunst sich beeinflussen zu lassen, die Gerechtigkeit oder die übrigen Tugenden zu vernachlässigen. Als größter Lohn winke dafür ein unsterbliches Leben der Seele. Der Beweis erscheint ihm nicht schwer. Er erinnert daran, daß alles Verderbende und Zerstörende das Böse ist, das Erhaltende und Fördernde das Gute [10]). Das einem jeden angestammte Böse und die Schlechtigkeit zerstört jedes; wenn diese aber etwas nicht zerstört, so gibt es überhaupt nichts, was diesem den Untergang bereiten könnte [11]). Gibt es also etwas, was zwar auch sein Böses hat, wodurch es schlecht wird, jedoch so, daß das Böse nicht imstande wäre, es zerstörend aufzulösen, so gibt es für solches keinen Untergang. Was die Seele schlecht macht, ist Ungerechtigkeit und ähnliches. Sie kann die Seele nicht verderben und Tod und Trennung der Seele vom Leibe hervorbringen, wie es beim Leibe durch eine in ihm wirkende Krankheit geschieht.

---

[8]) *„Οὐκοῦν οὐδενὸς διδάξαντος, ἀλλ' ἐρωτήσαντος ἐπιστήσεται, ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὑτοῦ τὴν ἐπιστήμην; . . . Τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὑτῷ τὴν ἐπιστήμην ἀναμιμνήσκεσθαί ἐστι.“* Menon 85 D.

[9]) *Οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἀθάνατος ἂν ἡ ψυχὴ εἴη.* Menon 86.

[10]) *Τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῶζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν.* A. a. O. l. X 608.

[11]) *Τὸ ξύμφυτον ἄρα κακὸν ἑκάστου καὶ ἡ πονηρία ἕκαστον ἀπόλλυσιν, ἢ εἰ μὴ τοῦτο ἀπολεῖ, οὐκ ἂν ἄλλογε αὐτὸ ἔτι διαφθείρειεν.* A. a. O. l. X 609.

Die Ungerechtigkeit müßte sonst für alle, die sie als tödliche Krankheit an sich haben, so wirken, daß die einen früh, die andern später sterben, während jetzt andere den Ungerechten als Strafe für die Ungerechtigkeit auferlegen zu sterben. Würde die Ungerechtigkeit den Tod der Seele bewirken, so wäre sie nichts so Schreckliches, denn sie wäre eine Erlösung von allen Übeln. Wenn also weder eigenes noch fremdes Übel die Seele zerstört, so ist sie notwendig immer seiend, d. h. unsterblich [12]). Dieser Beweis wurde in der Väterzeit und noch mehr in der Scholastik allgemeiner gefaßt in dem Gedanken, die Seele könne nicht untergehen, weil sich nichts Gegensätzliches in ihr finde, wobei man unter dem Gegensätzlichen nicht immer das gleiche verstand. Er berührt sich auch mit einem im Phädon, dem wichtigsten platonischen Dialog über die Unsterblichkeit, ausgeführten Beweis. Plato gelangt durch Vorführung von Beispielen zum allgemeinen Satz, daß alles, was einen Gegensatz hat, in denselben übergeht und daß jedesmal zwischen zwei Gegensätzen zwei Übergänge sind; so sind Leben und Tod Gegensätze, die Übergänge dazu Sterben und Wiederaufleben. Wenn es aber Übergang vom Tod zum Leben gibt, so müsse unsere Seele nach dem Tode fortdauern. Von den vier Gliedern dieser Kette sind drei, Geborenwerden, Leben, Sterben, durch die Erfahrung gegeben. Das Vorhandensein des Vierten, das Wiederaufleben, das zunächst nur durch Analogieschluß gewonnen ist, wird durch ein argumentum e contrario weiter erhärtet. Gesetzt es fehle in diesem Kreislauf ein Glied, so wäre er überhaupt gehemmt und schließlich würde alles im Tod verschlungen sein und aufhören zu leben [13]). Weil dieser Beweis auch so über den Wert eines Analogieschlusses nicht hinausgeht, so hat er auch in der Scholastik wenig Beachtung gefunden, vereinzelt ist er doch beigezogen worden. Der im Menon ausgesprochene, aber ungenügend geführte Beweis aus der Wiedererinnerung, der im Falle der Richtigkeit derselben erst die Präexistenz, aber noch nicht die Postexistenz dartun würde, wird im Phädon nochmals aufgegriffen und auf die Ideenlehre aufgebaut. Wissen ist Wiedererinnerung und weist auf ein Leben vor unserer Geburt hin, denn der richtig denkende Mensch findet leicht Wahrheiten, die ihm vorher nie-

---

[12]) *Οὐκοῦν ὁπότε μηδ' ὑφ' ἑνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι· εἰδ' ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον.* A. a. O. l. X 610, 611.

[13]) *Τοῦτο οὖν σκεψώμεθα ἆρα ἀναγκαῖον, ὅσοις ἔστι τι ἐνάντιον, μηδαμόθεν ἄλλοθεν αὐτὸ γίγνεσθαι ἢ ἐκ τοῦ αὐτῷ ἐναντίου.* A. a. O. 70 c. 15.

Ὁμολογεῖται ἆρα ἡμῖν καὶ ταύτῃ τοὺς ζῶντας ἐκ τῶν τεθνεώτων γεγονέναι οὐδὲν ἧττον ἢ τοὺς τεθνεῶτας ἐκ τῶν ζώντων. A. a. O. 72 c. 16.

mand beigebracht hat[14]). Die sinnenfälligen Dinge erinnern uns an ihren Ideen, da es aber in der sinnenfälligen Welt Ideen nicht gibt, so müssen wir sie vor unserer Geburt kennen gelernt haben. Zweierlei ist möglich: Entweder werden wir mit dem Wissen der Ideen geboren und behalten es durch das Leben, oder wir erinnern uns an das im vorausgegangenen Leben erworbene Wissen. Bei der Richtigkeit der ersten Annahme müßten wir immer im Besitz des Wissens sein. Da dies nicht zutrifft, so können wir nur durch Wiedererinnerung zu ihm gelangen, müssen also vor der Geburt gewesen sein. Mit derselben Notwendigkeit, mit der wir das Vorhandensein der Ideen annehmen, müssen wir auch annehmen, daß unsere Seele vor der Geburt gewesen ist[15]). Um auch die Postexistenz zu sichern, wird die Verwandtschaft der Seele mit den Ideen aufgezeigt. Aufgelöst kann nur werden, was zusammengesetzt ist. Nicht zusammengesetzt ist, was sich immer gleich bleibt. Was sich stets verändert, ist zusammengesetzt. Zur ersten Klasse gehören die Ideen, zur zweiten die in die Erscheinung tretenden Dinge. Jene werden mit dem Geist, diese mit den Sinnen erfaßt. Das Unveränderliche ist unsichtbar, das Veränderliche sichtbar, dem ersteren ist die Seele verwandt, dem letzteren der Körper. Da das Objekt der rein geistigen Tätigkeit das ewig Unveränderliche, das Objekt der sinnlichen Wahrnehmung das Veränderliche ist, so ist auch in dieser Hinsicht die Seele den Ideen, der Körper den Dingen verwandt. Auch darin ist die Seele dem Ewigen und Göttlichen verwandt, daß ihr die Herrschaft im Körper zukommt und er ihr zu dienen hat. Dieser Verwandtschaft gemäß ist der Körper der Zerstörung unterworfen, die Seele nicht[16]). Dieser Beweis steht und fällt mit der Ideenlehre. Gleichwohl haben sich auch christliche Denker seiner bedient, manchmal ohne die richtige Einsicht in das Wesen der platonischen Ideenlehre.

Simias erhebt im gleichen Dialog einen Einwurf, der heute noch von den Gegnern erhoben wird, um die Immaterialität oder den Substanzbegriff der Seele zu leugnen. Er vergleicht sie mit einer Harmonie. Sie ist etwas Unkörperliches, Unsichtbares, Göttliches, während ihr musikalisches Instrument etwas Körperliches, Zusammengesetztes und Vergängliches ist. Sokrates entgegnet ihm,

---

14) *Ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα καὶ κατὰ τοῦτο ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι, ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα, τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῶν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ εἶδει γενέσθαι.* A. a. O. 73 c. 18.

15) A. a. O. 72 c. 18—77 c. 22.

16) A. a. O. c. 25—34.

wer die Präexistenz der Seele zugibt, kann sie nicht eine Harmonie nennen, weil diese nicht vor dem Instrument ist. Während ferner die Harmonie je nach der größeren oder geringeren Stimmung ihrer Teile mehr oder weniger Harmonie ist, ist die Seele nie mehr oder weniger Seele als eine andere. Da der einen Seele Verstand und Tugend, der andern Unverstand und Schlechtigkeit zukommt, und jenes Harmonie, dies Disharmonie genannt wird, so müßte, da eine Seele nicht mehr noch minder Seele sein kann als die andere, eine Seele auch nicht mehr noch minder Anteil an jener moralischen Harmonie und Disharmonie haben können als andere, alle Seelen müßten in moralischer Hinsicht gleich sein, ja, da im strengen Sinne des Wortes jede Harmonie frei von aller Disharmonie ist, jede Seele frei von aller moralischen Disharmonie sein und demnach alle Seelen gut und tugendhaft sein. Die Harmonie endlich als das durch Teile Bestimmte folgt diesen, wohin sie führen und tritt nie in Widerspruch mit ihnen. Die Seele gebietet aber dem Leibe und tritt ihm oft feindlich entgegen; sie kann deshalb keine Harmonie des Leibes sein [17]). Der Einwand der Harmonie kehrt in der Scholastik öfters wieder und gerade die großen Geister der Hochscholastik haben sich mit ihm auseinandergesetzt. Der letztere Gedanke wird von ihnen gern zum Beweis der Unkörperlichkeit der Seele benützt.

Das von Plato selbst als entscheidend gehaltene Argument stützt sich ganz auf die Ideenlehre. Kebes wendet im Dialog ein, man könne die Präexistenz der Seele auf Grund der Wiedererinnerung zugeben, ihr aber die Unsterblichkeit absprechen durch die Einwendung, daß sie schließlich die Fähigkeit, sich mit neuen Körpern zu umkleiden verliere, das bedeute ihr Ende. Deshalb stellt Sokrates eine Untersuchung über die Gründe des Entstehens und Vergehens an. Früher war er ein Bewunderer der Naturphilosophie und suchte den Grund der Erscheinungen in den Naturdingen selbst. Von Anaxagoras beeinflußt, der in der Vernunft den Grund der Ordnung aller Dinge erkannte, hielt er sich nicht mehr an die Dinge, sondern an die ihnen zugrunde liegenden Begriffe oder Ideen. Jedem Ding kommt sein Name zu wegen der Teilnahme am Begriff oder an der Idee. Ein Begriff duldet nie zugleich den ihm entgegengesetzten, sondern wenn der ihm entgegengesetzte naht, weicht er demselben oder unterliegt. Dies widerspricht nicht der früheren Behauptung, daß alles aus seinem Gegenteil entsteht, da dies nur von Zuständen gilt, die auseinander hervorgehen, nicht von Begriffen, die einander ausschließen. Was

[17]) A. a. O. 85 c. 25—94 c. 43.

von dem entgegengesetzten Begriff gilt, gilt auch von den Gegenständen, die eines derselben als ein ihnen wesentlich zukommendes Prädikat haben. Statt des allgemeinen Begriffs wird man darum auch den speziellen Gegenstand nennen können, der jenen Begriff als wesentliches Prädikat an sich trägt. So wird man als Grund, wodurch etwas lebendig wird, statt des Lebens genauer die Seele nennen, da sie allem, was sie ergreift, Leben zuführt, wie das Feuer allem die Wärme zuführt. Das Leben ist aber dem Tod entgegengesetzt. Die Seele wird also, da ihr als wesentliches Prädikat Leben zukommt, den Tod nicht an sich dulden können. Was den Begriff *θερμόν* nicht an sich duldet, heißt *ἄθερμον*, was den Begriff *θάνατος* nicht duldet, *ἀθάνατον*. Während alle andern so prädizierten Gegenstände bei der Annäherung des Gegenteils untergehen können, wird die Seele bei Annäherung des ihrigen, des Todes, nur weichen und davon gehen, sie ist also unsterblich [18]). Dieser Beweis, der auf der im Wesen der Seele liegenden Gemeinschaft derselben mit der Idee des Lebens beruht, wurde in der Väterzeit am eingehendsten von Augustin in seiner platonisierenden Schaffensperiode behandelt, aber selbst in der Hochscholastik kommt St. Bonaventura nochmals darauf zurück, ohne daß er angibt, wie er sich zur Grundlage des Beweises, zur Ideenlehre stellt. An die bisherigen metaphysischen Ausführungen schließt Plato kurz noch einen moralisch-theologischen Beweis an: Wenn der Tod eine Erledigung von allem wäre, so wäre er ein Fund für die Schlechten, wenn sie zusammen mit der Seele und dem Leibe auch der eigenen Schlechtigkeit losgeworden wären. Weil aber die Seele unsterblich ist, gibt es für sie kein anderes Entfliehen als möglichst vernünftig zu werden [19]). Im Lichte des monotheistischen Gottesbegriffes hat die christliche Apologetik ihn stets deutlicher geführt als eine Forderung, die aus der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes die ewige Fortdauer der Seele zur befriedigenden Belohnung und Bestrafung ableitet.

Einen besondern metaphysischen Beweis führt Plato noch im Phädrus, der in der Folge seine eigene Geschichte gehabt hat. Wir nennen ihn den Bewegungsbeweis. Jede Seele, sagt er dort, ist unsterblich, denn das stets Bewegte ist unsterblich. Was aber anderes in Bewegung setzt und von einem andern in Bewegung gesetzt wird, erfährt, indem es einen Stillstand der Bewegung erleidet, einen Stillstand des Lebens. Nur das sich selbst Be-

---

[18]) A. a. O. 96 c. 45—107 c. 56.

[19]) A. a. O. 107 c. 57.

wegende, indem es von sich selbst nicht scheidet, hört nimmer auf sich zu bewegen, und wird auch für das andere, was sich bewegt, Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang ist aber etwas Nichtgewordenes, denn notwendig muß alles, was wird, vom Anfang aus werden, er selber aber von nichts aus, denn wenn der Anfang aus etwas würde, würde er kein Anfang sein. Da er aber ein Nichtgewordenes ist, muß er notwendig auch ein Unvergängliches sein. Ginge der Anfang unter, dann würde er weder durch etwas anderes, noch etwas anderes durch ihn werden, da alles vom Anfang aus werden muß. Jeder Körper, dem von außen Bewegung zukommt, ist unbeseelt, beseelt aber der, dem sie von innen zukommt, indem dies die Natur der Seele ist. Wenn aber es sich so verhält, daß das sich selbst Bewegende nichts anderes ist als die Seele, so dürfte wohl die Seele notwendig ein Nichtgewordenes und Unsterbliches sein [20]). Dieser Beweis hat im Verlauf der Väterzeit und Scholastik verschiedene Beurteilung erfahren. Von den Vätern wurde er bald angenommen, bald abgewiesen, je nachdem man erkannte, daß damit auch die Unsterblichkeit der Tierseele gegeben sei. Die nichtchristlichen Platoniker haben auch diese Folgerung gezogen, so Plotin. In der Hochscholastik noch finden wir seiner Erwähnung. Alexander von Hales bedient sich noch seiner. Albert der Große kritisiert ihn und schlägt zu seiner Verwendung eine Verbesserung vor, so daß er nicht mehr der platonische Beweis ist. Thomas A. lehnt ihn ab, sagt aber zur Entschuldigung des Verfassers, Plato verstehe unter Bewegung jede Veränderung der Seele in ihrer Einwirkung auf den Leib. Die näheren Ausführungen hierüber werden an geeigneter Stelle folgen. Schon unter den nichtchristlichen Philosophen entspann sich ein wissenschaftlicher Streit über die Geltung des platonischen Bewegungsbeweises. Die Platoniker bzw. Neuplatoniker verteidigten ihn, wie wir aus dem Kommentar zum somnium Scipionis Ciceros durch Macrobius wissen, gegen die Anhänger des Aristoteles und gegen Aristoteles selbst. Die lokale Selbstbewegung eines immateriellen Prinzips — so wurde der platonische Beweis verstanden —, das dem von sich aus unbeweglichen Körper zur Ursache der Bewegung wird, verstößt gegen die aristotelische Physik und Metaphysik. Hier sei

---

[20]) *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ'ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς· μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις, ὅσα κινεῖται, τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως· ἀρχὴ δὲ ἀγένητον· εἰ γὰρ ἐκ τοῦ ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο· ἐπειδὴ δὲ ἀγενήτόν ἐστι, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι . . .* A. a. O. 245 c. 24.

Veranlassung genommen, die Frage zu besprechen, wie sich der größte Schüler des großen Plato zu den Unsterblichkeitsbeweisen stellte, nämlich

Aristoteles.

Er hat keine Unsterblichkeitsbeweise hinterlassen wie sein Lehrer Plato. Die vielumstrittene Frage ist vielmehr jene, ob er überhaupt die persönliche Unsterblichkeit der ganzen Individualseele annahm, oder nur einen Teil derselben, dem *νοῦς ποιητικός* als dem formgebenden Prinzip, der vom *νοῦς παθητικός* als dem formempfangenden zu unterscheiden ist, allein Unsterblichkeit zugeschrieben habe [21]). Ebenso herrscht keine Klarheit über das Verhältnis des *νοῦς ποιητικός* zur Gottheit, ob Aristoteles ihn mehr im naturalistisch und pantheistischen, oder mehr im spiritualistisch und theistischen Sinne auffaßte. Die Kirchenväter haben, wie ich fand, in der Mehrzahl den Aristoteles so verstanden, daß die Seele untergehe beim Tode des Körpers, wobei der *νοῦς* als eine göttliche Kraft sich loslöse. Die Scholastiker des 13. Jahrhunderts suchten in der Mehrzahl, darunter Albert und Thomas, ihn im gegenteiligen Sinne zu deuten. Rolfes, der ihm die Lehre von der Unsterblichkeit der ganzen Individualseele zuschreibt und dies auch beweisen zu können glaubt, muß doch gestehen: „Über keinen Bestandteil der Weltauffassung des Aristoteles, wenn man die verwandte Frage vom Ursprung der Seele ausnimmt, ist vielleicht mehr gestritten worden als über seine Stellung zur Unsterblichkeit. Auch die Scholastiker sind nicht darin einig. Suarez führt in seiner Psychologie (de anima) nicht nur eine ganze Anzahl alter Ausleger und Kirchenväter an, die dem griechischen Denker die Überzeugung von der Unsterblichkeit absprechen, er nennt auch Scholastiker wie Caietan, Scotus u. a. als solche, nach deren Meinung Aristoteles bezüglich der Unsterblichkeit geirrt habe. Von den neuscholastischen Gelehrten ist u. a. Kleutgen in der Philosophie der Vorzeit [22]) im Zweifel, ob Aristoteles die Unsterblichkeit mit Bestimmtheit erkannt habe oder wenigstens, ob er sie im Sinne der individuellen Fortdauer und nicht vielmehr eine unbewußte Präexistenz der Seele lehre oder gar der Annahme einer Seelenwanderung das Wort rede. Bei den heutigen, nicht scholastischen

[21]) Die umstrittene Stelle De anima III, 5 lautet: *Ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια, ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἀρχὴ τῆς ὕλης — καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον — ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.*

[22]) II. Bd. 8. Abh. S. 586, 2. Aufl.

Gelehrten gilt die Meinung, als ob Aristoteles die Unsterblichkeit im gewöhnlichen Sinne annehme, als ein überwundener Standpunkt“ [23]). Trotzdem hat Aristoteles große Bedeutung für die Vervollkommnung der Unsterblichkeitsbeweise in der Scholastik erlangt. Sein Seelenbegriff ist die Grundlage für die metaphysischen Beweise des größten der Scholastiker, Thomas A. und seiner Schule geworden. Er beobachtete zuerst mit den Augen des Naturforschers in sorgfältiger Analysierung das Wesen der Seele und ihre Eigenschaften, das Verhältnis derselben zueinander, zur Seele selbst wie zu den Sinnen. Er schied jene Eigenschaften und Kräfte aus, welche in unabhängiger Weise vom Körper sich betätigen und stellte die Grundsätze auf, welche die neuzeitliche Apologetik für die metaphysischen Beweise als die allein richtigen erkennt. Die wachsende Kenntnis seiner Psychologie, die schon bei Gundissalin wahrnehmbar ist, entzog den platonischen Beweisen im gleichen Maße die Anerkennung. Nur in der Franziskanerschule bewahrt Plato noch einigermaßen seinen Einfluß. Ein anderer vorchristlicher Denker hat die lateinischen Väter wie Scholastiker durch seine Unsterblichkeitsbeweise beeinflußt, weil seine Werke im lateinischen Sprachgebiet überall bekannt waren, der Eklektiker

M. Tullius Cicero.

Seine Bedeutung für die Philosophie des Abendlandes beruht nicht in der Hinterlassenschaft eines einheitlichen, geschlossenen, originalen Systems, sondern in der Vermittlung griechischer Philosophen der verschiedensten Richtungen zu einer Zeit, wo ihre Schriften noch nicht in den Besitz der abendländischen Scholastiker gekommen waren. In Rom hörte er den Epikuräer Phaidros, den Akademiker Philon von Larisa und den Stoiker Diodotos. In Athen besuchte er die Vorlesungen des Epikuräers Zenon von Sidon und des Akademikers Antiochos von Askalon. In Rhodos trat er dem berühmten Stoiker Poseidonios näher. Dieser übte wohl den größten Einfluß auf Ciceros Unsterblichkeitsbeweise aus. Poseidonios vermischte platonische und stoische Ansichten, indem er der Seele Präexistenz und Unsterblichkeit zuerkannte. Cicero bewahrte sich aber noch so viel Selbständigkeit, daß er um die Ideenlehre herumzukommen sucht. Neben den metaphysischen Beweisen nach Plato finden wir bei ihm auch im Keime den teleologischen und den

[23]) Jahrb. f. Philos. und spekul. Theologie, Paderborn 1895; 9. Jahrg. S. 181, vergl. Franz Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*, Mainz 1867.

historischen Beweis. Den platonischen Bewegungsbeweis führt er mehrmals an. Zuerst bringt er ihn in wörtlicher Übersetzung aus dem Phädrus [24]). Fast 10 Jahre später kommt er nochmals auf ihn zu sprechen. Er scheint inzwischen öfters darüber nachgedacht zu haben. Jedwede Bewegung der Seele und dementsprechende Einwirkung auf den Körper schien ihm nicht genügender Beweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu sein. Wie muß sich die Selbstbewegung der menschlichen Seele äußern, um ihr die Unsterblichkeit zu gewährleisten? Nicht bloß in der Lebenskraft. Diese besitzen auch die Pflanzen; auch nicht im Strebevermögen, durch welches man sich dem Nützlichen zuwendet und das Schädliche flieht. Das hat der Mensch mit dem Tier gemeinsam [25]). In den Tuskulanischen Disputationen behandelt er die Frage eingehend. Nur auf dem rein geistigen Gebiet kann jene Kraft der Seele zu finden sein. Die menschliche Seele hat eine unendliche Gedächtnis- und Gestaltungskraft von unzähligen Dingen, welche Plato Erinnerung an ein früheres Leben nennt. Darin findet er die innere, selbsteigene Bewegungskraft der Seele des Menschen, die ihn von andern Lebewesen unterscheiden [26]). Er weiß aber auch, daß die im Menon und Phädon ausgeführten Beweise letzten Endes auf die Ideenlehre zurückgehen. Die menschliche Seele ist den ewigen Ideen verwandt, ja selbst eine Idee, nur so ist sie ewig und hat ewige Erkenntnisse, Begriffe, deren sie sich erinnert [27]). Aber dem nüchternen Römer ist der ideale Flug platonischer Gedankenwelt zu hoch. Sein praktischer Blick sagt ihm, daß die Ideenlehre zu einem Phantasiegebäude wird, wenn die Ideen Fixsternen am Himmel gleich in vornehmer Abgeschlossenheit thronen. Er drückt sich gleichsam um die Ideenlehre herum, indem er die erstaunliche Gedächtnis- und Verstandeskraft aus angeborenen Begriffen ableitet und die Seele schlechthin als etwas Göttliches erklärt; und so lautet sein metaphysischer Beweis also: Die menschliche Seele muß auf Grund ihrer Erkenntnis- und Gedächtniskraft

---

[24]) De re public. l. 6 c. 25 und 26; bezw. Somnium Scipionis c. 8 und 9; Jahr 54—52 v. Chr.

[25]) Tuscul. disp. l. 1 c. 24.

[26]) Habet primum memoriam et eam infinitam rerum innumerabilium quam quidem Plato recordationem esse vult vitae superioris. Tuscul. Disput. l. 1 c. 24.

[27]) Nihil enim ille putat esse, quod oriatur et intereat idque solum esse, quod semper tale sit, quale est: *ἰδέαν* appellat ille, nos speciem; non potuit animus in hoc corpore inclusus adgnoscere, cognita attulit . . . Ita nihil est aliud discere nisi recordari. A. a. O. l 1 c. 24.

etwas Göttliches sein; als ein Gottesfunke ist sie ewig. Er bewundert z. B. die erstaunliche Gedächtniskraft, die sich in einer Rede offenbart. Man müsse erkennen, was für eine Kraft das sei und woher sie stamme. Sie gehöre sicher weder dem Herzen, noch dem Blute, noch dem Gehirn, noch den körperlichen Atomen an [28]). Mag der Geist ein Hauch oder ein Feuer sein, das würde er beschwören, daß er etwas Göttliches sei [29]). Mit feuriger Begeisterung rückt er dem Materialismus zu Leibe. Scheint dir, frägt er, die große Gedächtniskraft etwas Irdisches, aus nebliger, düsterer Himmelsluft Gezeugtes oder Zusammengeronnenes zu sein? Oder ist etwa ein Raum in der Seele, in den der Inhalt unserer Erinnerung hineingegossen wird? Gewiß etwas Absurdes. Wie tief müßte dessen Grund sein, wie groß ein solcher Rauminhalt? Oder soll man das Gedächtnis für die Spur der im Geist wie auf einer Wachstafel eingezeichneten Dinge halten? Wie zahlreich müßten da die Spuren der Worte und der Dinge selbst sein, wie ungeheuer ihre Größe, die alles das darstellen könnte? [30]) Was ist endlich jene Kraft, die das Verborgene erforscht, das Erfindung genannt wird? Scheint sie aus dieser irdischen, sterblichen und hinfälligen Natur entstanden zu sein? [31]) Man sieht, wohin der Verfasser zielt. Ist die Seele etwas Göttliches, dann kann sie nicht untergehen. Das genügt als Beweis, man braucht nicht erst bei der platonischen Ideenlehre Anleihe machen. Oder ist die Seele, fährt er fort, nicht vielmehr jener Gottesfunke, der allen Dingen zuerst die Namen gab, der die zerstreuten Menschen sammelte und zur Gemeinschaft des Lebens zusammenrief, der die Laute der Sprache, welche unendlich zu sein schienen, durch die wenigen Zeichen der Buchstaben begrenzte, der den fortschreitenden Lauf der Sterne und ihre Einrichtungen beobachtete? Haben nicht große Geister früher die Früchte, Kleidung, Wohnung, Art zu leben, den Schutz gegen die wilden Tiere erfunden? Von diesen belehrt, sind wir von den notwendigen Künsten zu den feineren fortgeschritten. Zu den Sternen haben wir emporgeblickt, zu den Fixsternen wie zu den Wandelsternen. Derjenige, welcher ihre Umdrehungen und Bewegungen in seinem Geist geschaut hat, lehrt damit, daß sein Geist demjenigen ähnlich

---

[28]) Non est certe nec cordis, nec sanguinis, nec cerebri nec atomorum. Tusc. Disput. l. 1 c. 25.

[29]) Sive anima sive ignis sit, eum iurarem esse divinum. A. a. O.

[30]) Quae porro tam immensa magnitudo, quae illa tam multa possit effingere? A. a. O. c. 25.

[31]) Ex hacne tibi terrena mortalique natura et caduca concreta esse videtur? A. a. O. c. 25.

sei, der sie am Himmel geschaffen hat [32]). Die Philosophie, die Mutter aller Künste, ist nach Plato ein Geschenk, nach Cicero eine Erfindung der Götter. Ganz und gar göttlich ist also eine Kraft, die so viele und so große Dinge bewirkt. Also ist der Geist göttlich oder, wie Euripides zu sagen wagt, ein Gott [33]), und was immer ein Gott sein mag, dasselbe ist der Geist des Menschen [34]). Für unsern Geist kann auf Erden kein Ursprung gefunden werden, weil er nicht aus irdischen Stoffen zusammengesetzt ist [35]). Irdische Naturen besitzen nämlich nicht die Kraft des Gedächtnisses, des Geistes oder des Gedankens, um Vergangenes festzuhalten, Künftiges vorauszusehen, das Gegenwärtige zu erfassen, das ist etwas Göttliches [36]). Die Folgerung aus einer solchen Natur der menschlichen Seele faßt er dahin zusammen: Was immer das ist, was solche Eigenschaften hat, muß himmlich und göttlich und deshalb ewig sein [37]). Diese Gedanken hatte Cicero kurz vorher in der Abhandlung de consolatione niedergelegt, die er zu seinem Trost nach dem Tode seiner Tochter Tullia unter Benützung der berühmten Schrift des Akademikers Krantor (um 300 v. Chr.), *Περὶ πένθους*, abgefaßt hatte. Die Abhandlung ist bis auf eine Anzahl Fragmente verloren gegangen. Die Gedanken derselben wurden in die Tuscalanae disputationes herübergenommen. Die meisten Fragmente stehen bei Laktantius, der in seinen Divinae institutiones gegen die Consolatio polemisiert.

Einen andern Grund der Unsterblichkeit der Seele sieht Cicero in ihrer Einfachheit. Zwar rang er sich als Kind seiner Zeit noch nicht hindurch zum rein geistigen Seelenbegriff, der selbst Kirchenschriftstellern wie Tertullian noch fremd war. Mit den Stoikern läßt er die Seele aus den feinsten Elementen bestehen,

---

32) Quorum conversiones omnisque motus qui animo videt, is docuit similem animum suum eius esse, qui ea fabricatus esset in coelo. A. a. O. c. 25.

33) Ergo animus, ut ego dico, divinus est, ut Euripides dicere audet, deus. A. a. O. c. 26.

34) Et quidem si deus aut anima aut ignis est, idem est animus hominis. A. a. O. c. 26.

35) Animo nulla in terris origo inveniri potest, nihil enim est in animis mixtum atque concretum. A. a. O. c. 27.

36) His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat, et futura provideat et complecti possit praesentia, quae sola divina sunt. A. a. O. c. 27.

37) Ita quicquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, coeleste et divinum, ob eamque rem aeternum sit necesse est. A. a. O. c. 27.

aber so daß sich in ihr nichts Beigemischtes, nichts Zusammengewachsenes, nichts Verbundenes, nichts Zusammengefügtes findet noch ein Doppeltes, deshalb kann sie nicht getrennt, geteilt, zerpflückt, auseinandergezogen werden, demnach auch nicht untergehen [38]). Der Stoiker Panätius leugnete die Unsterblichkeit nach dem Grundsatz, was geboren werde, gehe auch unter. Die Seelen würden geboren, das beweise die körperliche und geistige Ähnlichkeit mit dem Erzeuger. Die Seele empfinde auch Schmerz, könne darum auch krank sein, was in Krankheit falle, werde auch untergehen. Zur Widerlegung stützt sich Cicero auf die platonische Seelenteilung. Nach Plato sind mit der im Haupt wohnenden Geistseele beim Menschen zwei andere Seelen vereinigt, welche Plato zwar im Phädrus als vor der irdischen Existenz des Menschen präexistierend sich zu denken scheint, im Timäus aber als an den Leib gebunden und sterblich bezeichnet. In diese niedere Seelensphäre verlegt Cicero die Seelenkrankheiten und Begierden, während der Geist von jeder störenden Bewegung frei sei [39]). Die Ähnlichkeit kommt nach Cicero mehr bei den vernunftlosen Tieren zum Vorschein, beim Menschen besteht sie mehr in einer körperlichen Ähnlichkeit, geistige Ähnlichkeit sei noch kein Beweis, daß die Seelen geboren würden; er zeigt an Beispielen, wie unähnlich an Geist oft die Nachkommen tüchtiger Männer waren [40]).

Im Cato maior, den er das Jahr vor seinem tragischen Tode verfaßte und mit einer Betrachtung über den Tod, gleichsam als sein abschließendes Urteil und Testament über die Unsterblichkeitsfrage, schloß, bezeichnet er nochmals als die beiden metaphysischen Beweise jenen aus der Bewegung und aus der Einfachheit der Seele. Als sein credo spricht er aus, daß die unsterblichen Götter die Seelen in die menschlichen Körper gesenkt haben, damit es Wesen gebe, welche die Länder schauen könnten und die Ordnung am Himmel betrachtend in ihrer Lebensweise beharrlich nachahmen könnten. Nicht nur die Vernunft trieb ihn zu diesem Glauben an den göttlichen und darum ewigen Ursprung der Seele, sondern auch die Auktorität der Philosophen. Als solche nennt

---

[38]) In animi cognitione dubitare non possumus, quin nihil est animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex, quod cum ita sit, certe nec secerni nec dividi nec discerpi nec distrahi potest, nec interire quidem igitur. A. a. O. c. 29.

[39]) Sunt enim ignorantis, quae de aeternitate animorum dicantur, de mente dici, quae omni turbido motu semper vacet, non de partibus, in quibus aegritudines, irae, libidinesque versentur. Tusc. disp. l. 1 c. 33.

[40]) A. a. O. c. 33.

er Pythagoras und seine Schule, welche einst seine Landsleute in Unteritalien waren. Die Selbstbewegung der Seele ist auch jetzt wieder nicht rein lokal gefaßt in ihrer Einwirkung auf den Körper, sondern die innere, die sich in großer Schnelligkeit, in einem großen Gedächtnis des Vergangenen, Klugheit gegenüber dem Zukünftigen, in vielen Künsten, Wissenschaften und Erfindungen zeigt. Da also der menschliche Geist sich immer betätigt und keinen Anfang der Bewegung hat, weil er sich selbst bewegt, kann er auch kein Ende der Bewegung haben, weil er niemals sich selbst aufgeben wird. Wenn Cicero mit Umgehung der platonischen Ideenlehre trotzdem das hohe menschliche Wissen auf die platonische Präexistenzlehre gründet, so begreift sich das von seinem Standpunkt aus, weil ihm die christliche Schöpfungslehre fremd ist. Wenn ein Wesen, das ewig dauern soll, nicht durch einen schöpferischen Akt der Gottheit in das Dasein tritt — dem Heidentum fehlt diese erhabene Auffassung der göttlichen Macht —, so muß es stets gewesen sein, sei es für sich, wie die Materie ewig neben dem Geistigen nach der Ansicht griechischer und anderer, vorchristlicher Philosophen, sei es durch Emanation aus dem Göttlichen oder Abzweigung von ihm. Bei letzterer Annahme konnte es an Unklarheit nicht fehlen, weil die folgerichtige Ableitung aus dem Göttlichen zum Pantheismus führte, der andererseits mit der individuellen Fortdauer der Seele im Widerspruch steht. Dieser innere Widerspruch erklärt die Schwierigkeit, die bei der Erkenntnis platonischer und aristotelischer Seelenlehre und ihrer Schulen notwendig entstehen muß. Die im Cato maior verteidigte Einfachheit der Seele leidet am gleichen Mangel rein geistiger Erfassung der Seelensubstanz wie in den Tuskulanischen Disputationen. Die Seele ist von Natur einfach, weil sie nichts Ungleiches und Unähnliches in ihrem Wesen beigemischt hat; darum kann sie nicht geteilt werden und nicht untergehen [41]). Auch teleologische Gedanken fehlen bei Cicero nicht. Von Natur besitzt unser Geist ein unersättliches Verlangen

---

[41]) Sic mihi persuasi, sic sentio: cum tanta celeritas animorum sit, tanta memoria praeteritorum, futurorumque prudentia, tot artes, tantae scientiae, tota inventa, non posse eam naturam, quae res eas contineat, esse mortalem; cumque semper agitetur animus nec principium motuum habeat, quia se ipse moveat, nec finem habiturum esse motus, quia nunquam se ipse sit relicturus et cum simplex anima natura esset neque haberet in se quidquam admixtum dispar sui atque dissimile, non posse eum dividi; quodsi non posset, non posse interire, magnoque esse argumento homines scire pleraque antequam nati sint . . . reminisci et recordari. Haec Platonis fere. Cato maior seu de senectute, c. 21.

die Wahrheit zu schauen; je leichter die Erkenntnis der himmlischen Dinge ist, desto größeres Verlangen nach der Erkenntnis dessen, wohin wir gelangen werden, wird sie uns geben [42]). Niemand würde ohne große Hoffnung auf Unsterblichkeit sich für das Vaterland dem Tode weihen; niemand immer in Müheseligkeiten und Gefahren leben wollen [43]). Das Verlangen nach Berühmtheit bei Dichtern, Künstlern, Philosophen nach ihrem Tode ist die vox naturae, die nach Unsterblichkeit ruft [44]). Niemals, läßt er den alten Cato zu Scipio sagen, hätten so viele ausgezeichnete Männer so Großes versucht, was dem Andenken bei der Nachwelt dient, wenn sie nicht im Geiste geschaut hätten, daß es für sie noch eine Zukunft gebe [45]). Gerade die Weisesten starben mit größtem Gleichmut. Scheint nicht ein solcher Geist, der mehr schaut, auch weiter zu sehen, daß er nämlich zu besserem Leben aufbreche? [46]) An den teleologischen reiht sich der historische Beweis. Die Trauer um die verstorbenen Angehörigen geht aus dem Glauben hervor, daß sie der Vorteile des Lebens beraubt sind und dies auch fühlen. Diese Ansicht haben wir von Natur aus ohne Begründung oder Belehrung [47]). Auch das Pontifikalrecht und die Totenliturgie sprechen dafür, daß der Mensch beim Lebensende nicht durchaus vernichtet wird. Genannte Liturgien wären sonst nicht mit so großer Sorgfalt gepflegt und ihre Verletzung als unsühnbarer Frevel betrachtet worden [48]). Daher verbürgt die Übereinstimmung aller Völker den Unsterblichkeitsglauben in gleicher Weise wie den Gottesglauben [49]). Cicero hat

[42]) Natura inest in mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi. Tusc. disp. l. 1 c. 19.

[43]) Tusc. disp. l. 1 c. 14.

[44]) A. a. O. c. 15.

[45]) Nemo unquam mihi persuadebit, multos praestantiores viros, quos enumerare non est necesse, tanta esse conatos, quae ad posteritatis memoriam pertinerent, nisi animo cernerent posteritatem ad se pertinere. Cato maior c. 23.

[46]) Quid quod sapientissimus quisque aequissimo animo moritur. Nonne vobis videtur is animus, qui plus cernat, et longius videre se ad meliora proficisci? Cato maior c. 23.

[47]) Haec lugubris lamentatio fletus maerens ex eo est, quod eum, quem dileximus, vitae commodis privatum arbitramur idque sentire. Atque haec ita sentimus natura duce, nulla ratione nullaque doctrina. Tusc. disp. l. 1 c. 13.

[48]) Tusc. disp. l. 1 c. 12.

[49]) Ut deos esse natura opinamur, quales sint, ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium. Tusc. disp. l. 1 c. 16.

nicht nur die lateinischen Väter vielfach beeinflußt, wie wir sehen werden, sondern noch in der Scholastik nachgewirkt. Noch am Vorabend der Hochscholastik schließt sich Johannes von Salisbury an ihn an und übernimmt wörtlich seine Beweise. Nicht minder einflußreich war der römische Philosoph, den die Scholastiker für einen Christen hielten,

Seneca.

Mit Cicero hält er den menschlichen Geist für etwas Göttliches, daher ist die Unsterblichkeit Naturanlage. Weiterer Beweise bedarf es nicht. Die Menschen sind ein Teil vom göttlichen Geiste und gleichsam Funken des Heiligen, das auf die Erde sprang und an fremdem Ort hängen blieb [50]). Unser Geist ist nicht aus dem irdischen, schweren Körper entstanden, sondern vom himmlischen Geist herabgestiegen [51]). Die Vernunft ist nichts anderes als ein in den menschlichen Körper versenkter Teil vom göttlichen Geist[52]). Sie ist Göttern und Menschen gemeinsam. Darum strebt unser Geist auch nach oben, seines Ursprungs eingedenk. Niemand versucht auf sündhafte Weise dorthin emporzusteigen, von wo er herabstieg [53]). Seneca, zwar Stoiker, weicht von ihnen wie Poseidonios in der Unsterblichkeitsfrage ab. Sie leugneten die Unsterblichkeit. Er hält dies für einen Irrtum wegen des Wesens der Seele, das einfach ist. Wie Cicero dringt er auch nicht zum reinen Begriff der Geistigkeit vor. Sie kann wegen ihrer Feinheit nicht aufgelöst werden; sie gleicht dem Feuer, das nicht erdrückt werden kann, der Luft, die nicht durch Peitschenhiebe verletzt wird. Sie besteht aus der feinsten Substanz. Durch ihre Feinheit durchbricht sie das, was sie drückt, dem Blitze gleich [54]).

---

[50]) Maxime probatur homines divini esse spiritus partem ac velutsi scintillas quasdam sacrorum in terras resiluisse atque alieno loco haesisse. Dialog. l. 8 c. 5.

[51]) Mens non est ex terreno et gravi concreta corpore; ex illo coelesti spiritu descendit. Dial. l. 12 c. 6.

[52]) Ratio nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa. Ep. Moral. l. 8; ep. 4, 66.

[53]) Ratio dis hominibusque communis est . . . illo tendit originis suae memor. Nemo improbe eo conatur ascendere, unde descenderat. Epist. Moral. l. 14; ep. 4, 92.

[54]) Quemadmodum aer verbere atque ictu non laeditur, ne scinditur quidem, sed circa id, cui cessit, refunditur, sic animus, qui ex tenuissimo constat, deprehendi non potest nec intra corpus affligi, sed beneficio subtilitatis suae per ipsa, quibus premitur, erumpit. Epist. Moral. l. 6; ep. 5, 57.

Weil sie feiner ist als das Feuer, kann sie durch den ganzen Körper entfliehen. Sie muß daher unterblich sein. Wenn sie den Körper überlebt, kann sie auch auf keine Art untergehen [55]). Die Einfachheit ist demnach für Seneca der Hauptgrund der Unsterblichkeit unserer Seele. Droben sind ungeheure Räume, zu deren Besitz der Geist zugelassen wird, wenn er sich von allem Schmutzigen gereinigt hat. So befreit und leicht und mit Mäßigem zufrieden steigt er empor und gleichsam von Fesseln befreit kehrt er zu seinem Ursprung zurück. Als Beweis seiner göttlichen Abstammung dient die Tatsache, daß er sich am Göttlichen erfreut [56]). Man möchte glauben, daß ein Hauch des jungen Christentums ihn berührte.

Plotinus († 269).

Die Lehre Platos, der unter den heidnischen Denkern den größten Einfluß auf die Kirchenväter ausübte, erlitt vom Anfang des 3. Jahrhunderts an eine Veränderung durch Aufnahme fremder Elemente. Es entstanden verschiedene Richtungen, deren hervorragendste der Neuplatonismus war. Sein bedeutendster Vertreter war Plotin, der die neuplatonische Lehre zuerst in annähernd systematischer Form entwickelt hat. Waren seine Schriften in der abendländischen Scholastik fast unbekannt, so hat er doch den größten der Kirchenväter, Augustin, in dessen platonisierender Periode seines Denkens in hohem Maße beeinflußt. Die Unsterblichkeitsbeweise Augustins aus dieser Zeit sind von jenen Plotins abhängig, die dieser in der 7. Abhandlung seiner 4. Enneade entwickelt hat. Schon aus diesem Grunde darf Plotin unter den Vorarbeiten für die Unsterblichkeitsbeweise der Kirchenväter nicht übergangen werden. Indirekt hat er durch Augustin, sowie die arabisch-jüdischen Neuplatoniker auch die Scholastiker beeinflußt. Seine Lehre von der Allgemeinheit der Materie in den sinnlich wahrnehmbaren Objekten wie auch in den Ideen erscheint beim jüdischen Philosophen Avicebron wieder, dem Alexander von Hales sie entlehnt und, wenn auch mit Ausnahme, der Franziskanerschule vermacht.

Plotin weist in der genannten Abhandlung zuerst die Unkörperlichkeit der Seele und ihre Verschiedenheit von dem von ihr beherrschten Leibe, darauf ihre Unsterblichkeit nach. Seine

[55]) Animo, qui adhuc tenuior est igne, per omne corpus fuga est. Itaque quaerendum est, an possit immortalis esse. Hoc quidem certum habe: si superstes est corpori, praeter illud illum nullo genere perire posse. A. a. O.

[56]) Nat. Quaest. l. 1; Prologus.

Beweise gehen von einer Verbindung des aristotelischen Seelenbegriffs mit der platonischen Ideenlehre aus und gründen auf dem Hauptnachweis, daß die Seele als der Sitz des Lebens ein einfaches, unkörperliches Wesen ist, das in seinen Eigenschaften und Tätigkeit mit dem Göttlichen verwandt und deshalb unsterblich ist. Wäre die Seele, die das Leben mit Notwendigkeit besitzt, ein Körper, so müßte dieser auch das Leben als etwas Angeborenes besitzen. Was wäre das für ein Körper, der von sich aus das Leben hat? Alles Körperliche ist aus Feuer, Luft, Wasser und Erde zusammengesetzt, diese sind aber von sich aus unbeseelt [57]). Wem von diesen eine Seele eigen ist, der bedient sich fremden Lebens. Wenn aber keines ihrer Elemente das Leben besitzt, dann schafft auch ihre Vereinigung das Leben nicht. Noch unmöglicher ist es, daß die Zusammendrängung von Körpern das Leben hervorbringe und Unvernünftiges Vernunft erzeuge [58]). Auch irgend welche Mischung tut es nicht; auch diese bedarf eines ordnenden Prinzips und einer Ursache, welche die Stelle der Seele hat. Nur wenn die Kraft zur Materie hinzutritt, schafft sie den Körper. Nirgendswoher kommt die Kraft, als von einer Seele [59]). Ebenso wenig bewirkt die Vereinigung von Atomen oder Unteilbarem die Seele; sie haben keine Empfindung. Aus der Vereinigung von Empfindungslosem entsteht keine Empfindung, sowie aus Unteilbarem kein Körper und keine Größe. Auf seinem Standpunkt des aristotelischen Hylemorphismus ist die Materie eigenschaftslos, hat darum das Leben nicht aus sich, nur die Verbindung mit der Form bringt Leben hinzu. Die Materie bildet sich nicht selbst, noch gibt sie sich eine Seele [60]). Das Leben muß ihr von außen zukommen wie für jeden Körper [61]). Während der Körper an sich

[57]) *Τί ἂν οὖν εἴη σῶμα ζωὴν παρ' αὑτοῦ ἔχον; πῦρ γὰρ καὶ ἀὴρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ ἄψυχα παρ' αὑτῶν.* Enn. IV 7, c. 1; Plotini opera; Ausg. Kirchhoff; Lipsiae 1856, vol. 1. S. 14.

[58]) *Εἰ δὲ μηδενὸς αὐτῶν ζωὴν ἔχοντος ἡ σύνοδος πεποίηκε ζωήν, ἄτοπον μᾶλλον δὲ ἀδύνατον σωμάτων ζωὴν ἐργάζεσθαι καὶ νοῦν γεννᾶν τὰ ἀνόητα.* A. a. O.

[59]) *Καὶ δὴ καὶ οὐχ ἁπλοῦν κραθέντα ταῦτα φήσουσι γίνεσθαι· δεῖ ἄρα εἶναι τὸ τάξον καὶ τὸ τῆς κράσεως αἴτιον. Ὥστε τοῦτο τάξιν ἂν ἔχοι ψυχῆς οὐ γὰρ ὅτι σύνθετον, ἀλλ' οὐδὲ ἁπλοῦν ἂν εἴη σῶμα ἐν τοῖς οὖσιν ἄνευ ψυχῆς, οὔσης ἐν τῷ παντί, εἴπερ λόγος προελθὼν τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ, οὐδαμόθεν δ' ἂν προσέλθοι λόγος ἢ παρὰ ψυχῆς.* A. a. O. Die *λόγοι* Plotins wurden bei Augustinus die rationes seminales, die noch in der Franziskanerschule des Mittelalters eine Rolle spielen.

[60]) *Οὐ γὰρ δὴ ἡ ὕλη αὐτὴν μορφοῖ, οὐ δὲ αὐτῇ ψυχὴν ἐντίθησιν.* A. a. O. c. 3 S. 15.

[61]) *Δεῖ ἄρα τι εἶναι τὸ χορηγὸν τῆς ζωῆς, εἴτε τῇ ὕλῃ ἡ χορηγία, εἰθ' ὁτῳοῦν τῶν σωμάτων, ἔξω ὂν καὶ ἐπέκεινα σωματικῆς φύσεως ἁπάσης.* A. a. O.

nur eine Bewegung hat, zeigen sich im Organismus verschiedene Bewegungen und verschiedene Kräfte beim Wachstum desselben. Diese verlangen ein einheitliches, immaterielles Prinzip, die Seele, welche selbst nicht am Wachstum des Körpers teilnimmt, sondern jedem Teile desselben beim Aufnahme- und Ausscheidungsprozeß gegenwärtig ist [62]). Ohne ein solches einheitliches unkörperliches Prinzip ist auch das Gedächtnis nicht erklärbar [63]). Wäre die Seele ein Körper, so gäbe es keine Wahrnehmung, Erkenntnis und Einsicht, keine Tugend und keinen Begriff von Schönheit [64]). Schon die verschiedenen Sinneswahrnehmungen verlangen einen immateriellen Mittelpunkt, in dem sie einheitlich wahrgenommen werden, wie die Radien eines Kreises von der Peripherie aus in einem unkörperlichen Punkte zusammentreffen [65]). Noch mehr wird eine immaterielle Seele beim Erkennen gefordert. Als körperliches und deshalb aus Teilen bestehendes Wesen könnte sie keine größenlosen und unteilbaren Begriffe aufnehmen [66]) wie das Schöne und Gerechte. Nur von einem Unteilbaren werden sie aufgenommen und ruhen so in ihm, desgleichen Tugenden wie Besonnenheit, Tapferkeit. Tugenden und Wissenschaft haben auch noch ein immerwährendes Sein. Ihr Träger, die Seele, muß darum ebenfalls zu den dauernden und ewigen Dingen gehören, kann also kein Körper sein, weil die Natur desselben im Flusse und Wechsel begriffen ist [67]). Würde die Seele als Körper ihren ganzen Körper durchdringen, so müßte sie sich mit seinen Teilen vermischen. Eine körperliche Vermischung hebt das wirkliche Sein der zu mischenden Elemente auf; so müßte auch das Sein einer körperlichen Seele nur noch in der Potenz vorhanden sein und wir haben keine Seele mehr [68]). Nichts führt sich selbst aus der Potenz zum Akt, darum

---

62) A. a. O. c. 5 S. 17.

63) *Πῶς οὖν ἡμῖν αἱ μνῆμαι; πῶς δὲ ἡ γνώρισις οἰκείων οὐδέποτε τῇ αὐτῇ ψυχῇ χρωμένων;* A. a. O. c. 5 S. 18.

64) *Ὅτι δέ, εἰ σῶμα εἴη ἡ ψυχή, οὔτε τὸ αἰσθάνεσθαι, οὔτε τὸ νοεῖν, οὔτε τὸ ἐπίστασθαι, οὔτε ἀρετὴ οὔτε τι καλῶν ἔσται, ἐκ τῶνδε δῆλον.* A. a. O. c. 6 S. 19.

65) *Δεῖ τοίνυν τοῦτο ὥσπερ κέντρον εἶναι. Γραμμὰς δὲ συμβαλλούσας ἐκ περιφερείας κύκλου τὰς πανταχόθεν αἰσθήσεις προς τοῦτο περαίνειν καὶ τοιοῦτον τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἶναι ἓν ὄντως.* A. a. O. c. 6 S. 19.

66) *Πῶς οὖν μέγεθος ὂν τὸ μὴ μέγεθος νοήσει; Καὶ τῷ μεριστῷ τὸ μὴ μεριστὸν νοήσει;* A. a. O. c. 8 S. 21.

67) *Δεῖ ἄρα αἰδίων εἶναι καὶ μενόντων, οἷα καὶ τὰ ἐν γεωμετρίᾳ. Εἰ δὲ αἰδίων καὶ μενόντων, οὐ σωμάτων . . . οὐ γὰρ μένει, ἀλλὰ ῥεῖ ἡ σώματος φύσις πᾶσα.* A. a. O. c. 8 S. 23.

68) *Εἰ δὲ ἡ τῶν σωμάτων κρᾶσις οὐδὲν ἐνεργείᾳ ἓξᾳ εἶναι τῶν κραθέντων, οὐδ' ἂν ἡ ψυχὴ ἔτι ἐνείη τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ δυνάμει μόνον ἀπολέσασα τὸ εἶναι ψυχή.* A. a. O. c. 8 S. 24.

ist das Aktuelle früher als das Potenzielle. Früher ist demnach auch, was besser ist und eine andere Natur hat als der Leib und actu immer ist. Die Seele kann also nicht dem Körper oder dem spiritus physicus gleich sein [69]). Ist sie von anderer Natur, so fragt es sich, von welcher. Sie ist jedenfalls keine Harmonie wie der Saitenklang. Die Seele ist das Frühere, die Harmonie das Spätere. Erstere beherrscht und leitet den Körper und liegt oft im Kampf mit ihm, die Harmonie aber nicht. Sie ist ein Wesen, die Harmonie aber nicht [70]). Wie die Saiten eines Instrumentes nicht von sich aus harmonisch klingen, sondern durch den Künstler harmonisch gestimmt werden müssen, so kann auch der Körper sich nicht selbst zur Harmonie bringen, es bedarf eines über ihm stehenden Wesens [71]). Zum Erweis der Unsterblichkeit legt er den aristotelischen Seelenbegriff zugrunde, wornach die Seele die Entelechie des organischen Körpers ist, der das Leben in der Potenz hat [72]). Die Entelechie ist trennbar, nicht nur mit Aristoteles in ihrer höchsten Kraft, dem *νοῦς*, sondern auch in ihrem niederen Vermögen, der Erinnerungskraft, der Kraft zu sinnlicher Wahrnehmung, ja selbst der Bildungskraft, durch welche sie Materielles gestaltet. Damit zeigt er sich wieder als Schüler Platos und erleichtert sich seine Beweisführung im Sinne des letzteren. Selbst in der Pflanze ist die Seele trennbar [73]). Weil die Seele weder ein Körper noch ein körperlicher Vorgang, sondern eine schöpferische Tätigkeit ist, und vieles in ihr und aus ihr ist, so ist sie eine Wesenheit neben dem Körper, eine andere Natur, die aus sich das Sein hat in voller Wirklichkeit, das weder vergeht noch entsteht [74]). Den Grund dazu findet er mit Plato zuerst in ihrer Selbstbewegung. Sie verleiht als der Ursprung andern Bewegung, während sie aus sich selbst bewegt ist und dem Körper

69) *Πρότερον ἄρα τὸ κρεῖττον καὶ ἑτέραν φύσιν ἔχον σώματος καὶ ἐνεργείᾳ ὄν ἀεί· πρότερον ἄρα καὶ νοῦς καὶ ψυχὴ φύσεως· οὐκ ἄρα οὕτως ψυχὴ ὡς πνεῦμα οὐδ' ὡς σῶμα.* A. a. O. c. 8 S. 25.

70) *Καὶ γὰρ ὅτι τὸ μὲν πρότερον ἡ ψυχή, ἡ δ' ἁρμονία ὕστερον, καὶ ὡς τὸ μὲν ἄρχει καὶ ἐπιστατεῖ τῷ σώματι καὶ μάχεται πολλαχῇ, ἁρμονία δὲ οὐκ ἂν οὖσα ταῦτα ποιοῖ, καὶ ὡς τὸ μὲν οὐσία, ἡ δὲ ἁρμονία οὐκ οὐσία.* A. a. O. c. 8 S. 26.

71) *Οὔτε γὰς ἐκεῖ αἱ χορδαὶ παρ' αὑτῶν οὔτ' ἐνταῦθα σώματα ἑαυτὰ εἰς ἁρμονίαν ἄγειν δυνήσεται.* A. a. O. S. 26.

72) A. a. O. c. 8 S. 26.

73) *Καὶ γὰρ αὖ ἔστι πρὶν αὐξηθῆναι τὸ φυτὸν ἐν τῷ ὀλίγῳ ὄγκῳ· εἰ οὖν καὶ εἰς ὀλίγον ἔρχεται ἐκ μείζονος φυτοῦ καὶ ἐξ ὀλίγου ἐπὶ πᾶν, τί κωλύει καὶ ὅλως χωρίζεσθαι.* A. a. O. c. 8 S. 27.

74) *Ἡ δὲ ἑτέρα φύσις, ἡ παρ' αὐτης ἔχουσα τὸ εἶναι, πᾶν τὸ ὄντως ὄν, ὃ οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπόλλυται.* A. a. O. c. 9 S. 28.

das Leben gibt. Sie selbst hat es aus sich und verliert es auch niemals, weil sie es aus sich hat. Nicht alles bedient sich nämlich fremden Lebens, weil man nicht ins Unendliche gehen kann, vielmehr muß eine Natur zuerst lebendig sein, die mit Notwendigkeit unzerstörbar und unsterblich und für andere der Ursprung des Lebens ist [75]). Schon die bewiesene Unkörperlichkeit der Seele zeigt, daß sie dem Göttlichen und Ewigen verwandt ist, nicht minder auch, daß sie der Tugenden fähig ist, welche etwas Göttliches sind. Diese können nicht in einem geringen und sterblichen Wesen entstehen, sondern nur in einem solchen, das durch seine Verwandtschaft und Ähnlichkeit am Göttlichen teilnimmt [76]). Die Unsterblichkeit der Seele muß uns zum Bewußtsein kommen, wenn wir sehen, wie unser Verstand, der *νοῦς*, wenn er sich vom Irdischen abwendet und dem rein Geistigen zuwendet, nichts sinnlich Wahrnehmbares noch Sterbliches erblickt, sondern mit dem Ewigen das Ewige wahrnimmt; die Welt wird von ihm dann geistig erfaßt und erhellt durch die Wahrheit, die vom Guten, dem höchsten Wesen plotinischer Spekulation, ausstrahlt. Da steigt unser Geist zum Göttlichen empor und schaut unverwandt seine Ähnlichkeit mit ihm [77]). Da verleiht die Reinigung der Seele die Erkenntnis des Besten und das innere Wissen kommt zum Vorschein, welches wahres Wissen ist, denn nicht aus sich heraustretend schaut die Seele Besonnenheit und Gerechtigkeit, sondern bei sich in der Beobachtung ihrer selbst. Das ist die platonische Ideenlehre. Die Seele, welche die ewigen Ideen in sich schaut, ist selbst eine solche. Darum ruft er, wer möchte da noch zweifeln an der Unsterblichkeit seines Geistes? [78]) Wie mit der Idee des Wissens und der Tugend, so verbindet er die Seele noch mit der Idee des Lebens zum Erweis ihrer Unsterblichkeit [79]). Desgleichen bekennt er sich zur platonischen Präexistenzlehre auf Grund der Erinnerung. Die Beobachtung der Seele bei sich selbst auf Grund

---

[75]) *Ἀρχὴ γὰρ κινήσεως ἡ δὲ χορηγοῦσα τοῖς ἄλλοις κίνησιν, αὐτὴ δὲ ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη, καὶ ζωὴν τῷ ἐμψύχῳ σώματι διδοῦσα, αὐτὴ δὲ παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα, ἣν οὔποτε ἀπόλλυσιν, ἅτε παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα· οὐ γὰρ δὴ πάντα ἑπακτῷ ζωῇ χρῆται ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν· ἀλλὰ δεῖ τινα φύσιν πρώτως ζῶσαν εἶναι, ἣν ἀνώλεθρον καὶ ἀθάνατον εἶναι δεῖ ἐξ ἀνάγκης.* A. a. O. c. 9 S. 28.

[76]) *Φρόνησις γὰρ καὶ ἀρετὴ ἀληθὴς θεῖα ὄντα οὐκ ἂν ἐγγένοιτο φαύλῳ τινὶ καὶ θνητῷ πράγματι, ἀλλ' ἀνάγκη θεῖον τὸ τοιοῦτον εἶναι, ἅτε θείων μετὸν αὐτῷ διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον.* A. a. O. c. 9 S. 30.

[77]) A. a. O. S. 30.

[78]) *Περὶ τοιούτου χρήματος τίς ἂν ἀμφισβητοίη νοῦν ἔχων, ὡς οὐκ ἀθάνατον;* A. a. O. c. 11 S. 31.

[79]) A. a. O. c. 11 S. 31.

ihrer Erkenntnisse, die aus der Erinnerung aus der vorleiblichen Existenz entsteht, gibt ihr das Sein und verleiht ihr, weil sie ewiger Erkenntnisse sich bedient, selbst ein ewiges Sein [80]). Dazu kommt die Einfachheit der Natur, die keine Masse und keine Größe aufweist, und deshalb nicht durch Teilung zugrunde gehen kann [81]). Für solche, die nicht des Beweises, sondern des Glaubens bedürfen, der mit Wahrnehmung vermischt ist, läßt sich aus der Geschichte vieles auswählen. Dazu gehören die Befehle der Götter, den Groll der Seelen, die Unrecht erlitten, zu versöhnen, indem man den Verstorbenen Ehren bereitet als solchen, die sie wahrnehmen. Viele Seelen hörten auch nach ihrem Tode nicht auf, den Menschen Wohltaten zu spenden durch Mitteilung von Ahnungen. Dadurch zeigen sie an, daß sie nicht zugrunde gegangen sind [82]). So schließt der Verfasser mit dem historischen Beweis.

Macrobius

war ein in der Hochscholastik noch bekannter Schriftsteller. Die Kritik, welche Albert der Große am platonischen Bewegungsbeweis vornimmt, richtet sich gegen seine Verteidigung durch Macrobius. Er kommentierte Ciceros somnium Scipionis, wo dieser Beweis seine Wiedergabe aus dem Phädrus hat, und verteidigte diesen Beweis gegen Aristoteles. Macrobius war Neuplatoniker und kannte die Werke Plotins, auf dessen erste Enneade er im Kommentar Bezug nahm. Dort frage Plotin, wem in uns Lust und Trauer, Furcht, Verlangen, Schmerzen, Gedanken und der Intellekt angehören, ob der Seele allein oder der Seele, insofern sie sich des Körpers bediene [83]). Er will diese Frage hier nicht behandeln. Mit Plotin aber bekennt er, die Seele, welche der wahre Mensch sei, sei von Sterblichkeit so sehr ferne, daß sie in der Nachahmung Gottes, des Weltregierers, ihren Körper selbst regiere, während sie von sich belebt werde [84]). Den platonischen

80) *Ἥτε δὴ παρ' αὐτῆς ἐκ τῶν ἐν αὐτῇ θεαμάτων κατανόησις αὐτοῦ ἑκάστου ἐξ ἀναμνήσεως γιγνομένη πρὸ σώματός τε αὐτῇ δίδωσι τὸ εἶναι ἀϊδίοις ἐπιστήμαις κεχρημένην ἀΐδιον καὶ αὐτὴν εἶναι.* A. a. O. c. 12 S. 32.

81) *Ψυχὴ δὲ μία καὶ ἁπλῆ ἐνεργείᾳ οὖσα ἐν τῷ ζῆν φύσις· οὐ τοίνυν ταύτῃ φθαρήσεται . . . οὔκ ὄγκος τις οὐδὲ πόσον, ὡς ἐδείχθη, ἡ ψυχή.* A. a. O. c. 12 S. 32.

82) A. a. O. c. 15 S. 33.

83) Aur. Theodos. Macrobii opera, Biponti 1788; in somnium Scipionis l. 2 c. 12 S. 165.

84) Anima autem, qui vere homo est, ab omni conditione mortalitatis aliena est adeo, ut ad imitationem Dei mundum regentis regat et ipsa corpus, dum a se animatur. A. a. O. c. 12 S. 166.

Bewegungsbeweis hält er für den wichtigsten Unsterblichkeitsbeweis [85]). Unsterblich könne etwas genannt werden, weil es von Natur aus den Tod nicht erleide wie die Seele, oder durch die Fürsorge anderer vor ihm bewahrt werde. Auch die immerwährende Bewegung kann eine zweifache sein, jene an dem, was von demjenigen aus, durch das es ist, immer bewegt wird, und jene an dem, was immer sowohl ist als auch bewegt wird. Diese gehört der Seele an [86]). Einige Platoniker führen diesen Beweis in folgenden Syllogismen: 1) Die Seele wird aus sich bewegt; was immer aus sich bewegt wird, wird immer bewegt, so auch die Seele. 2) Die Seele wird immer bewegt; was immer bewegt wird, ist unsterblich, daher ist die Seele unsterblich [87]). Andere führen ihn in 3 Stufen: 1) Die Seele wird aus sich bewegt; was aus sich bewegt wird, ist Prinzip der Bewegung. 2) Was Prinzip der Bewegung ist, ist nicht entstanden; also ist die Seele nicht entstanden. 3) Was nicht entstanden ist, ist unsterblich. Die Seele ist nicht entstanden, also ist sie unsterblich [88]). Andere fassen den Beweis in ein Kompendium zusammen: Die Seele wird aus sich bewegt; was aus sich bewegt wird, ist Prinzip der Bewegung. Das Prinzip der Bewegung ist nicht entstanden. Was nicht entstanden ist, ist unsterblich, also ist die Seele unsterblich. Diesen Beweis ließ Aristoteles nicht gelten, weil nichts aus sich bewegt werde. Wenn die Seele Prinzip der Bewegung sei, könne sie als solches nicht bewegt werden; vielmehr gebe es in der Natur ein Unbewegtes, die Seele. Weil es aber auch Bewegtes in der Natur gibt, so lautet seine These: Alles, was bewegt wird, wird von einem andern bewegt [89]). Er unterscheidet ein 3faches Bewegt-

---

85) Haec est argumentorum summa, esse animam mortis immunem, quoniam ex se moveatur. A. a. O. c. 13 S. 168.

86) Rursus semper moveri dupliciter accipitur. Hoc enim dicitur et de eo, quod ex quo est, semper movetur et de eo quod semper et est et movetur et secundus modus est, quo animam dicimus semper moveri. A. a. O.

87) Anima ex se movetur, quidquid autem ex se movetur, semper movetur; igitur anima semper movetur; quod autem semper movetur, immortale est; igitur anima immortalis est. A. a. O. S. 169.

88) Anima principicium motus est; quod autem principium motus est, natum non est; igitur anima nata non est. Anima nata non est; quod natum non est, immortale est; igitur anima immortalis est. A. a. O.

89) Incipit asserere, nihil esse quod ex se moveri possit, sed omnia, quae moventur, ab alio moveri. A. a. O. c. 14 S. 171; vgl. Aristot. Phys. 8, 4 „*ἅπαντα τὰ κινούμενα ὑπό τινος κινεῖτο*“; Phys. 8, 5 „*Φανερὸν τοίνυν ἐκ τούτων, ὅτι ἔστι τὸ πρώτως κινοῦν ἀκίνητον*“.

werden, ex se, per se, ex accidenti. Das erste hält er für unmöglich. Unter dem letzten versteht er das Mitbewegtwerden, z. B. des Gepäckes, des Steuermanns im fahrenden Schiffe oder das Bewegtwerden eines Teiles an einem sonst ruhenden Ganzen, wie die Hand- und Kopfbewegung bei sonst ruhendem Körper. Was per se bewegt wird, hat den Grund der Bewegung entweder im Innern wie die Lebewesen, nämlich in der Lebenskraft oder der Seele, oder es wird von einem andern bewegt wie der Speer. Von Natur wird das Schwere per se abwärts, das Leichte aufwärts getrieben; das ist auch eine Bewegung durch ein anderes, mag auch die Ursache unbekannt sein. In der Reihe der Dinge, die von einem andern bewegt werden, kann man nicht ins Unendliche zurückgehen; man muß zu einem Ersten kommen, das nicht wieder von einem andern bewegt wird. Entweder ist es feststehend oder sich selbst bewegend [90]). Im letzteren Falle wird im nämlichen Dinge ein anderes sein, was bewegt und was bewegt wird. Diese beiden Gegensätze können nicht im gleichen Wesen und zu gleicher Zeit vorhanden sein. Mag die Bewegung vom Ganzen oder vom Teile ausgehen, sie wird immer einen andern Urheber verlangen. Niemals werden im gleichen Ding zu gleicher Zeit Gegensätze, die auf das gleiche sich beziehen, vorkommen. Bewegen ist aber ein Tun, bewegt werden ein Leiden [91]). Die Seele kann also sich nicht selbst bewegen.

In der Entgegnung will Macrobius nicht von sich aus dem großen Gegner widersprechen, sondern die Entgegnung der großen Männer des Platonismus, richtiger des Neuplatonismus, vorbringen. Während Aristoteles zwischen Bewegung ex se, per se und ex accidenti unterscheidet, sind den Platonikern die beiden ersten gleichbedeutend. Sie verstehen darunter eine solche, die zum Wesen oder Sein eines Dinges gehört, so daß esse und moveri gleichbedeutend sind und dem entsprechend die Bewegung nie aufhören kann [92]). Eine solche Selbstbewegung hat die Seele. Der Begriff der Selbstbewegung enthält nicht die Gegensätze des Bewegenden und Bewegten, weil wir in der Bewegung selbst das Wesen der Seele anerkennen [93]). An den passiven Formen von

[90]) Id quod primum movet, quia non ab alio movetur, necesse est, inquit, ut aut stare dicatur aut se ipsum movere. A. a. O. S. 172.

[91]) Aristoteles handelt darüber ausführlich in Phys. 8, 5.

[92]) Quibus autem idem est et esse et moveri, nunquam a motu cessant, quia sine essentia sua non esse possunt. A. a. O. S. 178.

[93]) Cum animam per se moveri dicimus, non gemina consideratio sequitur moventis et moti, sed in ipso motu essentiam eius agnoscimus. A. a. O. S. 179.

moveri stoße man sich nicht. Sie hat nicht die Bedeutung von secari und teneri, die allerdings den Gegensatz von Leiden und Tun in sich enthalten wie das ab alio moveri. Der Begriff der Selbstbewegung, *αὐτοκίνητον*, enthält kein Leiden [94]). Wer sich selbst bestraft oder befreit, empfängt nicht von einem andern etwas, er wirkt auf sich selbst ein; so wer sich selbst bewegt. Es sind also hier nicht 2 voneinander zu unterscheiden. Das *αὐτοκίνητον* bedeutet also nur, nicht von einem andern bewegt werden. Aristoteles macht die Unterscheidung zwischen dem, was bewegt wird und nicht bewegt, und dem, was bewegt und nicht bewegt wird. Dem Platoniker steht aber aus der Erfahrung fest, daß alles, was bewegt wird, anderes bewegt, wie das Steuerruder das Schiff, dieses die Luft [95]). Wenn also unrichtig ist, daß Bewegtes anderes nicht bewege, dann steht auch nicht fest, daß etwas Bewegendes ohne bewegt zu werden sich finde [96]). Die Folgerung lautet: Weil die Seele sich stets selbst bewegt, ist sie unsterblich. So ausführlich wurde dieser Beweis von christlicher Seite nie behandelt noch verteidigt. Die eingehendste Kritik daran wurde von Albert dem Großen geführt. Inzwischen wurden manche Verbesserungen an ihm vorgenommen, denn in dieser Form würde er ebenso die Präexistenz der Seele dartun, wie er die Postexistenz sichern soll. Andere heidnische Denker haben nicht in gleichem Maße wie die Genannten die Unsterblichkeitsbeweise der Väter und Scholastiker beeinflußt.

---

[94]) De eo autem, quod ita per se movetur, ut sit *αὐτοκίνητον*, cum moveri dicitur, quia ex se, non ex alio movetur, nulla potest suspicio passionis intelligi. A. a. O. S. 179.

[95]) Constat enim, quod omne, quidquid movetur, movet alia, sicut dicitur aut gubernaculum navem aut navis aerem movere. A. a. O. S. 181.

[96]) Si verum non est ea quae moventur, alia non movere, non constat illud, ut aliquid, quod moveat, nec tamen moveatur, invenias. A. a. O.

ERSTER TEIL.

Die Unsterblichkeitsbeweise bei den Kirchenvätern.

A. Von den Apologeten des 2. Jahrhunderts bis zum Kirchenlehrer Augustinus.

§ 3. Beweise im 2. und 3. Jahrhundert.

Die apostolischen Väter weisen noch keine Spuren von Unsterblichkeitsbeweisen auf, weder metaphysischer noch theologisch-teleologischer Art. Der Verfasser des Diognetbriefes spricht einmal vom Verhältnis der Seele zum Leibe, aber aus parästetischen Gründen. Er vergleicht das Leben und Wirken der Seele im Leibe mit dem Leben der Christen in der Welt. Was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt. Durch alle Glieder des Leibes ist die Seele verbreitet und die Christen durch alle Städte der Welt. Die Seele wohnt im Leibe, aber sie stammt nicht vom Leibe; auch die Christen wohnen in der Welt, aber sie sind nicht von der Welt. Unsichtbar wohnt die Seele im sichtbaren Leibe, und die Christen werden erkannt, weil sie in der Welt leben, aber unsichtbar bleibt ihre Gottesverehrung. Das Fleisch haßt die Seele und bekriegt sie, obwohl es kein Unrecht von ihr leidet, weil es gehindert wird, seinen Genüssen sich hinzugeben. Unsterblich wohnt die Seele im sterblichen Gezelt [1]. Die wesent-

[1] Διόρατος ἡ ψυχὴ ἐν ὁρατῷ κατοικίᾳ τῷ σώματι· καὶ ἀόρατον μὲν ἔστιν ἐν τῷ σώματι, ἀόρατος δὲ αὐτὴ ἡ φυλακὴν μὲν ποιεῖ τῷ σώματι ἡ σαρξ καὶ πολεμεῖ μηδὲν ἀδικουμένη, ὅτι τοῖς ἡδοναῖς κωλύεται χρῆσθαι· μισεῖ δὲ αὐτὴν ὁ κόσμος οὐδὲν ἀδικούμενος, ὅτι τοῖς ἡδοναῖς ἐναντιοῦται χρωμένη. A. a. O. c. 6. 1—2. Ausg. F. X. Funk: Die apostol. Väter. Tübingen. 1901.

liche Verschiedenheit der Seele vom Leibe, ihre Unsichtbarkeit und Unsterblichkeit werden als gegebene Größen genannt, ein Beweis wird nicht versucht. Aber schon war der geistige Kampf der Kirche mit ihren Gegnern, Judentum, Häresie und Heidentum entbrannt. Sie war genötigt, ihren Glaubensschatz nach diesen drei Seiten hin zu verteidigen. Zwar gehörte zu den angegriffenen Glaubenswahrheiten nicht in erster Linie die Unsterblichkeit der Seele, wohl aber die Auferstehungslehre, die dem Heidentum unmöglich und töricht erschien. Die Apologeten hatten zuerst diese Wahrheit zu verteidigen, aber dies gab doch Gelegenheit, auch das Verhältnis der Seele zum Leibe zu behandeln und über ihre Eigenschaften, so auch über die Unsterblichkeit als Voraussetzung für die leibliche Auferstehung zu sprechen. So wurde manche Schrift *περὶ ἀναστάσεως* auch zu einer solchen *περὶ ἀθανασίας*. Den Reigen dieser Verteidiger der Unsterblichkeit eröffnete

Justinus Martyr († um 166).

In der Schrift gegen den Juden Tryphon spricht er auch über die Unsterblichkeit der Seele, aber das Verständnis seiner Auffassung bietet einige Schwierigkeiten. Er hatte als Heide die verschiedenen philosophischen Systeme studiert. Der Platonismus hatte ihm am meisten zugesagt. Als Christ erkannte er, daß Plato mit dem christlichen Glauben nicht in allem übereinstimme, so auch nicht durch seine Präexistenzlehre. Die Platoniker lehrten, die menschliche Seele sei unentstanden und unsterblich [98]). Justinus kann der Seele das Prädikat „unentstanden" nicht zuerkennen, deshalb glaubte er, ihr auch die Unsterblichkeit nicht als wesentliche Eigenschaft zuschreiben zu dürfen, sondern sie lediglich als Geschenk Gottes betrachten zu müssen. Sein Schluß ist, was von Natur nicht unentstanden ist, kann von Natur nicht unsterblich sein, oder, wenn die Seele von Natur unsterblich ist, muß sie auch unentstanden sein [99]). Wenn die Welt entstanden ist, sind auch die Seelen entstanden und können auch nicht sein [100]). Sind sie also unsterblich? Nein, wenn wir an der Weltentstehung fest-

---

[98]) *Ἀγέννητος δὲ καὶ ἀθάνατός ἐστι κατά τινας λεγομένους Πλατωνικούς.* Migne, P. gr. 6, 485.

[99]) *Οὐδὲ μὴν ἀθάνατον χρὴ λέγειν αὐτήν, ὅτι, εἰ ἀθάνατός ἐστι, καὶ ἀγέννητος δηλαδή.* A. a. O. 485.

[100]) *Εἰ δὲ κόσμος γεννητός, ἀνάγκη καὶ τὰς ψυχὰς γεγονέναι καὶ οὐκ εἶναί που τάχα.* A. a. O. 488.

halten [101]). Damit will er aber nur die Unsterblichkeit als wesentliche Eigenschaft zurückweisen, weil damit auch die Präexistenz gegeben sei. In Wirklichkeit sind alle Seelen unsterblich. Keine Seele geht zugrunde, sonst wäre es ein unverdienter Gewinn für die Gottlosen. Die Seelen der Frommen bleiben an einem besseren Ort, die der Ungerechten und Schlechten an einem schlechteren, die Zeit des Gerichtes erwartend. Jene sterben nicht mehr, da sie Gottes würdig befunden wurden; diese aber werden gestraft, so lange Gott will, daß sie sind und gestraft werden [102]). Aus dem Schlußsatz kann nicht gefolgert werden, daß die Seelen der Gottlosen doch noch einmal sterben werden. Der Tod wäre sonst ein unverdienter Gewinn für sie. In der ersten Apologie sagt er: Schauet hin auf das Ende eines jeden der früheren Kaiser. Sie starben des allen gemeinsamen Todes. Wenn dieser sich als ein Zustand der Besinnungslosigkeit herausstellen sollte, wäre das ein unverdienter Gewinn für die Gottlosen, aber weil die Empfindung allen, die lebten, bleibt und ewige Strafe hinterlegt ist, sollt ihr nicht sorglos sein in der Überzeugung und im Glauben an diese Wahrheit [103]). Was ist aber der Grund für die Unsterblichkeit? Es kann nach Justinus nur der Wille des gütigen und gerechten Gottes sein. Er weist also die metaphysischen Gründe zurück und begnügt sich mit dem theologisch-moralischen. Alles, was nach Gott ist oder einst sein wird, hat eine der Zerstörung unterworfene Natur; es ist so, daß es vernichtet werden und auch nicht sein kann [104]). Wenn Justin darin einen Grund sieht, weshalb die Seelen sterben und gestraft werden, so ist unter diesem Tod der moralische durch die Sünde zu verstehen. Darum fährt er fort, wären sie unentstanden, würden sie nicht sündigen und nicht voll Torheit sein [105]). Es kann nur ein Unentstandenes geben, nämlich

---

101) *Οὐκ ἄρα ἀθάνατοι; Οὐκ ἐπειδὴ καὶ ὁ κόσμος γεννητὸς ἡμῖν ἐφάνη.* A. a. O.

102) *Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀποθνήσκειν φημὶ πάσας τὰς ψυχὰς ἐγώ· ἔρμαιον γὰρ ἦν ὡς ἀληθῶς τοῖς κακοῖς. Ἀλλὰ τί; τὰς μεν τῶν εὐσεβῶν, ἐν κρείττονί ποι χώρῳ μένειν, τὰς δὲ ἀδίκους καὶ πονηρὰς ἐν χείρονι, τὸν τῆς κρίσεως ἐκδεχομένας χρόνον τότε. Οὕτως αἱ μὲν ἄξιοι τοῦ Θεοῦ φανεῖσθαι οὐκ ἀποθνήσκουσιν ἔτι· αἱ δὲ κολάζονται ἔστ' ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ Θεὸς θέλῃ.* A. a. O. 488.

103) *Ὅπερ εἰ εἰς ἀναισθησίαν ἐχώρει, ἔρμαιον ἂν ἦν τοῖς ἀθίκοις πᾶσιν. Ἀλλ' ἐπεὶ καὶ αἴσθησις πᾶσι γενομένοις μένει καὶ κόλασις αἰωνία ἀπόκειται, μή ἀμελήσῃ τε πεισθῆναί τε καὶ πιστεῦσαι, ὅτι ἀληθῆ ταῦτά ἐστι.* Apol. I P. gr. 6, 356.

104) *Ὅσα γάρ ἐστι μετὰ τὸν Θεὸν ἢ ἔσται ποτε, ταῦτα φύσιν φθαρτὴν ἔχειν καὶ οἷα ἐξαφανισθῆναι καὶ μὴ εἶναι ἔτι.* P. gr. 6, 488.

105) *Τούτου χάριν καὶ ἀποθνήσκουσιν αἱ ψυχαὶ καὶ κολάζονται· ἐπεί, εἰ ἀγέννητοι ἦσαν, οὔτ' ἂν ἁμάρτον, οὔτε ἀφροσύνης ἀνάπλεῳ ἦσαν.* A. a. O. 488.

Gott. Wenn du deine Gedanken in die Unendlichkeit richtest, wirst du endlich ermüdet an einem Unentstandenen Halt machen und dies den Grund aller nennen [a. a. O.]. Justinus zeigt sich hier als hervorragenden christlichen Denker. Man möchte ihn den Vater der theologischen Spekulation nennen. Er erkennt die Aseität Gottes auf Grund des Kausalitätsgesetzes und schließt, wenn nur ein Wesen unentstanden ist, weil nur eines den Grund des Seins in sich hat, dann haben alle andern den Grund des Seins in ihm, damit auch den Grund etwaiger Unsterblichkeit. Er behandelt den Gedanken nochmals in anderer Form. Die Seele ist entweder das Leben oder hat das Leben. Wenn sie das Leben ist, verleiht sie es andern, nicht sich selbst, so wie eine Bewegung eher anderes bewegt als sich selbst [106]). Das ist eine Absage an den wohl auch von ihm früher angenommenen platonischen Bewegungsbeweis. Die Platoniker sagten, das sich selbst Bewegende wird, weil es nie sich selbst verläßt, auch nicht aufhören zu sein, sondern allem übrigen, was von ihm bewegt wird, zur Quelle der Bewegung. Justin erkennt, daß damit auch der Seele Anfangslosigkeit zukommen muß. Das widerspricht seinem christlichen Glauben, der nur einem einzigen Wesen diese Eigenschaft beilegen kann. Er lehnt deshalb diesen Beweis ab, um das letztere der Seele nicht zugestehen zu müssen. Das Leben der Seele, fährt er fort, wird niemand leugnen, aber wenn sie lebt, lebt sie nicht, weil sie das Leben ist, sondern am Leben teilnimmt [107]). Damit ist auch der Beweis aus der platonischen Ideenlehre, d. h. aus der Idee des Lebens abgewiesen. Irenäus hat später Justin darin nachgeahmt. Die Seele, sagt er, ist nicht das Leben, sondern nimmt an dem ihr von Gott verliehenen Leben teil [108]). Die Seele, schließt Justin, hat am Leben teil, weil Gott sie leben lassen will und so lange sie Gott leben läßt, denn nicht wie Gott ist der Seele das Leben eigen [109]). Im unmittelbaren Anschluß daran sagt er, wie der Mensch nicht immer besteht und nicht ewig der Leib mit der Seele verbunden ist, sondern, wann diese harmonische Verbindung gelöst werden muß, die Seele den Leib verläßt und der Mensch nicht mehr ist, so geht auch, wenn die Seele nicht mehr

---

106) *Ἡ ψυχὴ ἤτοι ζωή ἐστιν, ἢ ζωὴν ἔχει. Εἰ μὲν οὖν ζωή ἐστιν, ἄλλο τι ἂν ποιήσειε ζην, οὐχ ἑαυτήν, ὡς καὶ κίνησις ἄλλο τι κινήσειε μᾶλλον ἢ ἑαυτήν.* A. a. O. 489.

107) *Εἰ δὲ ζῇ, οὐ ζωὴ οὖσα ζῇ, ἀλλὰ μεταλαμβάνουσα τῆς ζωῆς.* A. a. O.

108) Adv. haer. l. 2 c. 34.

109) *Ζωῆς δὲ ψυχὴ μετέχει, ἐπεὶ ζῆν αὐτὴν ὁ Θεὸς βούλεται· οὕτως ἄρα καὶ οὐ μεθέξει ποτέ, ὅταν αὐτὴν μὴ θέλοι ζῆν.* A. a. O.

nötig ist, der Lebensgeist von ihr weg und die Seele ist nicht mehr, sondern sie kehrt dahin zurück, woher sie genommen wurde [110]). Unter dem Lebensgeist, *πνεῦμα,* kann wohl nicht, wie Schwane meint [111]), das Gnadenleben verstanden sein. Es ist der von den griechischen Medizinern eingeführte spiritus physicus, das Bindeglied zwischen Leib und Seele, dessen Weggang der Tierseele den Untergang bereitet. Justin scheint hier am Schlusse von der Seele im allgemeinen zu sprechen, nachdem er kurz vorher vom Weggange, nicht Untergange der Menschenseele gesprochen hatte.

Am Eingang der Väterzeit steht also als einziger Unsterblichkeitsbeweis bei Justin der moralisch-theologische, die metaphysischen werden abgelehnt, der teleologischen noch nicht gedacht; aber die Schwäche der platonischen Beweise ist erkannt, was einem Origines und einigen andern griechischen Vätern nicht in gleicher Weise zum Bewußtsein kam. Wenn übrigens die Cohortatio ad Graecos echt ist, dann ist Justin der erste unter den Vätern, der den Aristoteles in dem Sinne auslegt, daß die Seele sterblich sei. Plato, sagt er, hält jede Seele für unsterblich, Aristoteles aber, der sie eine Entelechie nennt, für sterblich. Nach jenem bewegt sie sich beständig, nach diesem ist sie unbeweglich [112]).

Tatian der Assyrer

hat einst wie Justinus, sein Lehrer, die philosophischen Systeme des Heidentums studiert. Als Christ verachtete er sie. Er lehnt auch ihre Unsterblichkeitsbeweise ab, ohne, wie Justinus tat, näher darauf einzugehen. Mit seinem Lehrer spricht er der Seele die natürliche Kraft zur Unsterblichkeit ab. Die Seele, sagt er in der Rede an die Griechen, ist an sich nicht unsterblich, sondern sterblich. Sie kann aber auch nicht sterben. Sie stirbt aber und wird mit dem Körper aufgelöst, wenn sie die Wahrheit nicht kennen lernte; später, am Ende der Welt, steht sie indes wieder auf, um in der Unsterblichkeit zur Strafe den Tod zu empfangen. Ist sie aber mit der Erkenntnis Gottes ausgerüstet, so stirbt sie

---

110) *Ἀλλ' ὅτε ἂν δέῃ λυθῆναι τὴν ἁρμονίαν ταύτην, καταλείπει ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα καὶ ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν· οὕτως καὶ ὅταν δέῃ τὴν ψυχὴν μηκέτι εἶναι, ἀπέστη ἀπ' αὐτῆς τὸ ζωτικὸν πνεῦμα καὶ οὐκ ἔστι ἡ ψυχὴ ἔτι, ἀλλὰ καὶ αὐτή, ὅθεν ἐλήφθη, ἐκεῖσε χωρεῖ πάλιν.* A. a. O. 492.

111) Dogmengeschichte I, 412.

112) *Πλάτων, ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος, κέκραγε λέγων, Ἀριστοτέλης δὲ, ἐντελέχειαν αὐτὴν ὀνομάζων, οὐκ ἀθάνατον, ἀλλὰ θνητὴν αὐτὴν εἶναι βούλεται.* A. a. O. P. gr. 6, 253.

wiederum nicht, obgleich sie einige Zeit aufgelöst wird [113]). Tatsächlich lebt die Seele, auch die gottlose, nach dem Weltende unsterblich weiter, wenn sie auch nach Tatian eine Zeitlang mit dem Körper aufgelöst war. Woher kommt ihr diese Unsterblichkeit? Nur in Gott kann, wie in der Lehre Justins, der eigentliche Grund ihrer Unsterblichkeit zu suchen sein. Der himmlische Logos, bemerkt er zur Schöpfung des Menschen, als Geist vom Vater und als Logos aus der Urvernunft gezeugt, hat, dem Vater nachahmend, aus dem er geboren war, den Menschen als das Ebenbild der Unsterblichkeit geschaffen, damit der Mensch wie die Unsterblichkeit bei Gott ist, in gleicher Weise an Gott Teil habe und die Unsterblichkeit besitze [114]). Näherhin scheint die Einwirkung Gottes auf die Seele zur Erhaltung der Unsterblichkeit in einer näheren Verbindung des Logos durch seinen Geist zu bestehen, wobei zweifelhaft bleiben wird, ob Tatian letzteren sich persönlich dachte. Nach dem Sündenfall wurde der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch dadurch sterblich, daß der mächtigere Geist sich von ihm trennte. Die dabei verloren gegangene Unsterblichkeit wird nach Tatian nicht nur die des Leibes, sondern auch die der Seele sein, weil er sich die Seele ohne Verbindung mit dem Fleisch nicht denken kann. Darum ließ er auch oben die mit der Erkenntnis Gottes ausgerüstete Seele eine Zeitlang aufgelöst sein, und hier sagt er weiter unten: Die Seele des Menschen ist vielteilig, nicht einteilig, denn sie ist zusammengesetzt, wie durch den Körper offenbar wird, denn sie erscheint weder jemals ohne Körper noch steht das Fleisch ohne Seele auf [115]). Nur für den Fall, daß er sich die Seele mit Plato trichotomistisch dachte, mag ein Teil derselben nach ihrer Auflösung noch weiter bestehen bis zur Zeit der Auferstehung. Jedenfalls sieht er die volle Unsterblichkeit der menschlichen Seele nur durch die Verbindung mit dem göttlichen Geist bewirkt. Wenn die Seele, sagt er, des

---

[113]) *Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος, ἄνδρες Ἕλληνες, ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, θνητὴ δέ. Ἀλλὰ δύναται ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν. Θνήσκει μὲν γὰρ καὶ λύεται μετὰ τοῦ σώματος, μὴ γιγνώσκουσα τὴν ἀλήθειαν, ἀνίσταται δὲ εἰς ὕστερον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου σὺν τῷ σώματι, θάνατον διὰ τιμωρίας ἐν ἀθανασίᾳ λαμβάνουσα.* A. a. O. P. gr. 6, 833.

[114]) *Λόγος γὰρ ὁ ἐπουράνιος Πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ Πατρὸς καὶ Λόγος ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν Πατρὸς μίμησιν, εἰκόνα τῆς ἀθανασίας τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν, ἵνα, ὥσπερ ἡ ἀφθαρσία παρὰ τῷ Θεῷ, τὸν αὐτὸν τρόπον Θεοῦ μοῖραν ὁ ἄνθρωπος μεταλαβών, ἔχῃ καὶ τὸ ἀθάνατον.* A. a. O. 6, 820.

[115]) *Ψυχὴ μὲν οὖν ἡ τῶν ἀνθρώπων πολυμερής ἐστι καὶ οὐ μονομερής. Συνθετὴ γάρ ἐστιν, ὡς εἶναι φανερὰν αὐτὴν διὰ σώματος. Οὔτε γὰρ ἂν αὐτὴ φανείη ποτὲ χωρὶς σώματος οὔτε ἀνίσταται ἡ σὰρξ χωρὶς ψυχῆς . . .* A. a. O. 837.

Lichtes des Logos beraubt zur Materie niedersinkt, stirbt sie zugleich mit dem Fleische. Ist sie aber mit dem göttlichen Geiste verbunden, so steigt sie mit seiner Hilfe hinauf; wohin der Geist sie führt, dessen Wohnung in der Höhe ist, während die Seele hier unten entstand [116]). Unaufgeklärt bleibt dann nur, wodurch die Unsterblichkeit der von Gott verworfenen Seele gewährleistet ist für die Zeit nach dem Weltgerichte. Übrigens scheint Tatian von der platonischen Philosophie als Christ noch mehr beeinflußt zu sein, als er es wissen will. Die platonische Weltseele scheint ihm zum göttlichen Geiste geworden zu sein, wenn er ausruft: Es ist ein Geist in den Sternen, ein Geist in den Engeln, ein Geist in den Pflanzen und den Gewässern, ein Geist in den Menschen, ein Geist in den Tieren, aber obgleich er ein und derselbe ist, so ist er doch in jedem dieser Dinge verschieden [117]).

Die volle Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott sieht Tatian in der Verbindung des göttlichen Geistes mit der Seele in einer höheren Weise. Wir kennen zwei Arten von Geistern, sagt er, die eine wird Seele genannt, die andere aber vorzüglicher als die Seele Gottes Ebenbild und Gleichnis. Beide besaßen die ersten Menschen, den einen gemäß ihrer irdischen, den andern gemäß ihrer überirdischen Natur [118]). Irenäus folgt, wie wir sehen werden, den Spuren Tatians, wenn er auch im heiligen Geist den Urheber der Unsterblichkeit sieht [119]). Für Tatian aber gibt es nur einen Unsterblichkeitsbeweis, den moralisch-theologischen. Durch die Verbindung mit dem göttlichen Geiste, sei es als Gnadenspender, sei es als Richter, wird der Seele die Unsterblichkeit zuteil. Von einem metaphysischen Beweise ist er weit entfernt; die Seele ist zusammengesetzt, also nicht einfach. Auch ist das ganze Weltgebäude wie die ganze Schöpfung aus Materie gebildet, selbst die Dämonen sind aus Materie gebildet und haben den materiellen Geist empfangen [120]). Damit ist er zum Vorläufer Tertullians geworden. Nicht unerwähnt bleibe, daß auch Tatian den Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele leugnen läßt [121]).

---

116) *Συζυγίαν δὲ κεκτημένη τὴν τοῦ θείου Πνεύματος οὐκ ἔστιν ἀβοήθητος· ἀνέρχεται δὲ πρὸς ἅπερ αὐτὴν ὁδηγεῖ χωρία τὸ Πνεῦμα.* A. O. 833.

117) A. a. O. 829.

118) *Δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν ἡμεῖς, ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχή, τὸδε μεῖζον μὲν τῆς ψυχῆς, Θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις.* A. a. O. 829.

119) Adv. haer. l. 5 c. 12.

120) *Καὶ οἱ δαίμονες, οὓς ὑμεῖς οὕτω φατέ, σύμπηξιν ἐξ ὕλης λαβόντες, κτησάμενοί τε πνεῦμα ἀπ' αὐτῆς.* A. a. O. 832.

121) *Ἀριστοτέλης καὶ τῆς ψυχῆς διαβάλλει τὴν ἀθανασίαν.* A. a. O. 860.

verteidigte in der Schrift *περὶ ἀναστάσεως* den von den Heiden seiner Zeit oft verspotteten Auferstehungsglauben. Der erste Punkt ist zugleich der zum erstenmal christlicherseits geführte teleologische Beweis der Unsterblichkeit der Seele. Jedes vernünftige Wesen tut nichts von dem zwecklos, sagt er, was es mit Vorsatz und Absicht ins Werk setzt, sondern es hat dabei den Zweck, sich selbst zu nutzen oder einem andern lieben Wesen zu dienen oder endlich nur wegen des Werkes selbst, zu dem es sich durch einen natürlichen Trieb oder Zug angespornt sieht. Der Mensch zeugt Kinder nicht zu seinem Dienst, sondern zu dem Zweck, daß die von ihm Erzeugten möglichst lange leben und fortdauern, da er sich mit dem Überleben der Nachkommen für seinen Tod tröstet und der Meinung ist, auf diese Weise seine Sterblichkeit unsterblich zu machen. So hat gewiß Gott den Menschen nicht zwecklos erschaffen, da er ja weise und kein Wort der Weisheit zwecklos ist, aber auch nicht zum eigenen Gebrauch, da Gott bedürfnislos ist. Ebensowenig sind Werke, wie Gott sie gesetzt hat, der Zweck der Erschaffung des Menschen. Hat doch kein vernünftiges Wesen den Zweck seines Daseins im Dienste eines höher oder niedriger gestellten Dritten, sondern in seinem eigenen Leben, in der Fortdauer als geschöpfliches Wesen selbst [122]). Auch die Vernunft findet kein Bedürfnis als Ursache der Erschaffung des Menschen. Die unsterblichen Wesen bedürfen seiner nicht, die unvernünftigen Geschöpfe sind von Natur aus ihm dienstbar. Somit ist klar, daß Gott sein eigenes Wesen, die in der ganzen Schöpfung sichtbare Güte und Weisheit veranlaßt hat, den Menschen zu erschaffen. Den Geschöpfen aber, welche den Schöpfer selbst in sich im Bilde tragen, da sie Vernunft besitzen und vernünftigen Urteils fähig sind, hat der Schöpfer ewige Fortdauer verliehen, auf daß sie in der Erkenntnis seiner Macht und Weisheit und in der Unterwerfung unter Gesetz und ewige Gerechtigkeit, zugleich mit den Gütern, mit denen sie das irdische Leben wacker durchgekämpft haben, mühelos und ewig leben. Was um eines Dritten willen, fährt er fort, besteht, verliert mit dessen Aufhören sein Dasein, weil in der Schöpfung nichts zwecklos sein kann. Was aber deswegen nur geschaffen wurde, um zu sein und sein so entsprechendes Leben zu führen, kann, da dieser Grund mit seiner Natur verbunden ist und einzig in seiner Existenzweise

---

[122]) A. a. O. P. gr. 6, 996.

beruht, niemals zu sein aufhören[123]). Athenagoras weiß aber wohl, daß der Mensch nicht nur seineswegen von Gott erschaffen wurde; auch der Mensch muß der Verherrlichung des Schöpfers dienen in seiner unsterblichen Natur. Darum schließt er den Beweis mit dem Gedanken, der Schöpfer habe den Menschen mit der Bestimmung geschaffen, sich eines vernünftigen Daseins zu erfreuen, doch so, daß er zum beschauenden Zeugen seiner Herrlichkeit und seiner in allem sich spiegelnden Weisheit geworden, im Anblick der Schöpfung stets fortleben soll[124]). Mit dem teleologischen Beweis verbindet er den moralisch-theologischen, weil ihm gewiß ist, daß der erste nur bei jenen Zugkraft haben wird, die Gott nicht zu fürchten haben. Wir sehen nämlich, fährt er ergänzend fort, daß Gerechtigkeit im irdischen Leben nicht geschieht, wo kein Zustand der Vergeltung herrscht, da viele, welche gar nicht an Gott glauben und jegliche Schlechtigkeit bis ans Ende verüben, nicht das geringste Ungemach kennen, während jene, deren Leben als in jeder Art Tugend erprobt erscheint, in Schmerz und Weh, in Unbill und Verleumdung, in Schmach und tausendfältigem Unglück ihre Tage zubringen[125]). Zwar sieht er, seinem Zweck entsprechend, auch nach dem Tode noch keine Vergeltung, so lange der Mensch als Doppelwesen noch nicht existiert, aber der Gedanke ist doch stets auch für die Unsterblichkeit der Seele allein schon geltend gemacht worden. Auch die folgenden Ausführungen dienten von jeher als moralische Forderung der Unsterblichkeit: Wenn es überhaupt nicht und nirgends eine Vergeltung des menschlichen Tuns gibt, dann sind die Menschen in nichts besser daran als die unvernünftigen Tiere, ja weit unglücklicher als jene sind die Menschen, welche die Leidenschaften bezwingen, sich um Religion und Gerechtigkeit bekümmern. Das tierähnliche Leben ist dann das beste, die Tugend ist Torheit, die Drohung mit gerechter Vergeltung ist Lächerlichkeit, das Frönen jeglicher Lust das höchste Gut. Dann gilt: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen ist es mit uns aus“[126]). Es erhalten also in diesem Leben weder die Guten den Lohn der Gerechtigkeit, noch die Bösen jenen der Schlechtigkeit. Der Räuber, der Gewalthaber, welcher Tausende ungerechter Weise aus dem Leben räumt,

123) *Τά γε μὴν δι' αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ ζωὴν καθ' ὡς πέφυκε γενόμενα, ὡς αὐτὴς τῆς αἰτίας τῇ φύσει συνειλημμένης, καὶ κατ' αὐτὸ μόνον τὸ εἶναι θεωρουμένης, οὐδεμίαν οὐδέποτε δέξαιτ' ἂν τὴν τὸ εἶναι παντελῶς ἀφανίζουσαν αἰτίαν.* A. a. O. 997.

124) A. a. O. S. 1000.

125) A. a. O. S. 1010 ff.

126) Vgl. Jes. 22, 13; I. Kor. 15, 32.

kann durch einen Tod die gebührende Sühne für diese Verbrechen nicht geben. Wie könnte ein solches Scheusal mit seinem sterblichen Leibe genügende Sühne für das Unmaß solcher Greuel geben, da der Tod die gerechte Vergeltung wegnimmt [127]). Zwar meint er in Verfolgung seines Zweckes, die Auferstehung zu beweisen, die gerechte Vergeltung zeige sich weder in diesem Leben, noch nach dem Tode, nämlich vor Eintritt der Auferstehung; aber unzähligemal ist seither auf den christlichen Lehrkanzeln dieser Gedanke, als der packendste und allgemein einleuchtende, zum Beweise der Unsterblichkeit verwertet worden. So ist durch Athenagoras ein Fortschritt in den christlichen Unsterblichkeitsbeweisen gemacht worden, der teleologische mit dem moralisch-theologischen in Verbindung gesetzt; aber der Versuch zu einem metaphysischen ist noch nicht gemacht, das Wort von der Einfachheit der Seele z. B. wurde noch nicht gesprochen.

Die andern Apologeten jener Zeit befassen sich wenig mit unserer Frage. Theophilus von Antiochien bespricht in seiner Schrift an Autolicus die Erschaffung des ersten Menschen und zitiert die Worte: „Gott bildete den Menschen aus dem Staube der Erde und hauchte in sein Antlitz den Odem des Lebens und der Mensch ward zum lebendigen Wesen“ [128]). Daran knüpft er die Bemerkung: Aus diesem Grunde wird auch von den meisten die Unsterblichkeit der Seele behauptet [129]). Damit bedient er sich als erster eines Offenbarungs-, bzw. Autoritätsbeweises. Er kennt Plato, der viel über den Monotheismus geschrieben habe und über die menschliche Seele, der er Unsterblichkeit zuerkenne, später aber die Seelenwanderung lehre; er selbst aber führt keinen Vernunftbeweis für ihre Unsterblichkeit [130]). Der Philosoph Hermias verspottet die sich widersprechenden Ansichten der heidnischen Philosophen über die menschliche Seele, von welchen der eine sie für Feuer, andere wieder für Luft, Verstand, Bewegung, Ausdünstung, Zahl, Wasser, Harmonie, Blut, Hauch usw. halten. Ihre Natur erklärten die einen für unsterblich, die andern für sterblich, wieder andere für noch einige Zeit fortlebend, andere lehrten die Seelenwanderung; er selbst führt keine Verteidigung zugunsten des christlichen Seelenbegriffs und der Unsterblichkeitslehre [131]).

---

[127]) A. a. O. 1012.

[128]) I. Mos. 2, 4. 5.

[129]) *Ὅθεν καὶ ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ὠνόμασται παρὰ τοῖς πλείοσι.* A. a. O. Migne, P. gr. 6, 1084; l. 2, c. 19.

[130]) A. a. O. S. 1129; l. 3, c. 7.

[131]) *Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων.* Migne, P. gr. 6, 1169—1172.

Irenaeus († 202)

führt in der Schrift gegen die Irrlehrer als Schriftbeweis das Gleichnis vom armen Lazarus an. Daraus gehe hervor sowohl, daß die Seele fortdauere und nicht von Körper zu Körper wandere, als auch daß sie Gestalt des Menschen habe, so daß man sie auch erkennt [132]). Demnach hat Irenäus die rein geistige Wesenheit der menschlichen Seele noch nicht erfaßt, sondern schreibt ihr, wie sein jüngerer Zeitgenosse Tertullian, eine gewisse Körperlichkeit zu [133]). Es könnte eingewendet werden, Seelen, die kurz vorher zu sein anfangen, könnten nicht lange Zeit fortbestehen, sondern sie müßten ungeworden sein, um unsterblich zu sein, oder, wenn sie einen Entstehungsanfang genommen haben, mit dem Körper selbst auch sterben. Diesen Platonikern entgegnet er, daß anfangs- und endlos, wahrhaft ewig derselbe und ewig sich gleich bleibende nur Gott ist, der Herr von allem. Alles aber, was von ihm ist, alles Gewordene und Werdende, nimmt zwar einen Entstehungsanfang, und ist darum geringer als sein Schöpfer, weil es nicht unentstanden ist, es dauert aber und erstreckt sich fort in die Länge der Weltalter gemäß dem Willen des schöpferischen Gottes. Ebenso muß man auch von den Seelen und Geistern und überhaupt von allem Geschaffenen denken müssen, da alles Entstandene zwar einen Anfang seiner Entstehung hat, aber so lange fortdauert, als Gott dessen Sein und Fortdauer gewollt hat [134]). Damit ist auf einen metaphysischen oder teleologischen Beweis verzichtet, zumal er hinzufügt, nicht aus uns, noch aus unserer Natur sei das Leben, sondern aus der Gnade Gottes. Zwar scheint er hier mehr das Leben der Gnade im Auge zu haben, weil er ergänzend beifügt, wer das Geschenk des Lebens bewahrt und dem Verleiher Dank sagt, wird auf ewige Zeiten die Länge der Tage empfangen. Wer es aber wegwirft und undankbar ist dem Schöpfer für seine Erschaffung, beraubt sich selbst der Unsterb-

---

132) Per haec enim manifeste declaratum est et perseverare animas et non de corpore in corpus transire et habere hominis figuram, ut etiam cognoscantur. Adversus haereses, Migne, P. gr. 7, 835; l. 2, c. 34.

133) Vgl. a. a. O. l. 2, c. 19.

134) Sic et de animabus et de spiritibus et omnino de omnibus his, quae facta sunt, cogitans quis minime peccabit; quando omnia quae facta sunt, initium quidem facturae suae habent, perseverant autem, quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit. A. a. O. 836; l. 2, c. 34.

lichkeit auf ewige Zeiten [135]). Jedenfalls redet Irenäus hier keiner Vernichtung der Gottlosen das Wort, da er so oft die Ewigkeit ihrer Strafen betont. Aber es wurde schon behauptet, Irenäus habe als metaphysischen Grund der Unsterblichkeit der Seele ihre Einfachheit genannt [136]). Dann hätte er als erster Kirchenvater den Anfang mit einer metaphysischen Beweisführung gemacht. Bei Besprechung der Auferstehung Christi als Vorbild der unsrigen sagt er: Das Fleisch ist es, was stirbt und aufgelöst wird, aber nicht die Seele noch der Geist. Sterben heißt nämlich die Lebenstätigkeit verlieren und odemlos fortleben. Das aber widerfährt weder der Seele, denn sie ist Odem des Lebens, noch dem Geist, denn unzusammengesetzt und einfach ist der Geist, der nicht aufgelöst werden kann; er ist das Leben derer, die ihn empfangen [137]). Sind hier die Worte, Seele und Geist, promiscue gebraucht, oder letzterer als pars pro toto, die höhere Seelenkraft? Jedenfalls versteht Irenäus darunter nicht den aristotelischen νοῦς, der mit der Seele als eine trennbare Kraft verbunden ist, und allein unsterblich ist nach der Auslegung vieler, denn mit deutlicher Absage an Aristoteles bemerkt er: „Einige behaupten, es sei weder die Seele noch der Leib des ewigen Lebens empfänglich, sondern nur der innere Mensch. Dieser aber, wollen sie, sei der Verstand in ihnen, den sie auch allein aufsteigen lassen zum Vollkommenen“ [138]). Aber nicht mit der Seele gleichbedeutend ist dieser Geist, wie Pohle meint, es ist vielmehr der göttliche Geist. So sagt auch Hayd in der Kemptener Kirchenväterausgabe: Der göttliche ist hier gemeint [139]). Das bestätigt der Schlußsatz, der Geist sei das Leben derer, die ihn empfangen. Die Erschaffung des ersten Menschen schildert er also: Zuerst mußte der Mensch gebildet werden und das Gebilde die Seele empfangen, darauf so die Mitteilung des Geistes empfangen. Darum wurde der erste

---

135) Non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur. Et ideo qui servaverit datum vitae et gratias egerit ei, qui praestitit, accipiet et in saeculum saeculi longitudinem dierum. Qui autem abiecerit eam et ingratus exstiterit factori ob hoc quod factum est, et non cognoverit eum, qui praestat, ipse se privat in saeculum saeculi perseverantia. A. a. O.

136) Vgl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, 1 Bd. S. 439; 3. Aufl.

137) Mori enim est vitalem amittere habilitatem et sine spiramine in posterum . . . Hoc autem neque animae evenit, flatus est enim vitae, neque spiritui; incompositus est enim et simplex spiritus, qui resolvi non potest, et ipse vita est eorum, qui percipiunt illum. A. a. O. 1140; l. 5, c. 7.

138) A. a. O. 1176; l. 5, c. 19.

139) Irenäus in der alten Kemptener Väterausgabe l. 5, c. 7.

Adam von Gott zur lebenden Seele, der zweite Adam zum belebenden Geist gemacht[140]). Jetzt aber, sagt er ein anderes Mal, empfangen wir irgend einen Teil von seinem Geist, zur Vollendung und Vorbereitung der Unzerstörbarkeit, indem wir allmählich uns gewöhnen Gott aufzunehmen und zu tragen[141]). Endlich, unkörperliche Geister sind nicht geistige Menschen, sondern unsere Substanz, d. h. die Verbindung von Seele und Fleisch, wenn sie den Geist Gottes annimmt, bewirkt den geistigen Menschen[142]). Solche Stellen ließen sich vermehren. Kurz, Irenäus teilt die Ansicht von Justinus und Tatian. Er sieht mit ihnen in der Natur der Seele noch keinen metaphysischen Grund ihrer Unsterblichkeit, auch nicht die Einfachheit. Sie hat Leben und Unsterblichkeit durch ihre Teilnahme am Leben Gottes, aber sicher nicht im pantheistischen Sinne. „Gemäß ihrer Teilnahme am Leben ist die Seele lebend erschaffen, so daß getrennt zu verstehen ist die Seele, getrennt das Leben ihr gegenüber“[143]). Der mit ihr verbundene heilige Geist bewirkt ihre Heiligung, Beseligung und Verklärung ihres Auferstehungsleibes, ob auch ihre natürliche Unsterblichkeit, wird weniger anzunehmen sein als bei Tatian. Unsterblichkeitsbeweise werden nicht geführt.

Tertullianus († um 240)

bedient sich als erster Kirchenschriftsteller des historischen Beweises aus den Äußerungen der Seele über sich selbst. Auch der Heide gibt in unwillkürlichen Ausrufen und in allgemein ge-

140) Oportuerat enim primo plasmari hominem et plasmatum accipere animam; deinde sic communionem spiritus recipere. Quapropter et primus Adam factus est a Domino in animam viventem, secundus Adam in spiritum vivificantem. A. a. O. 1153, l. 5, c. 12; vgl. I Cor. 15, 46.

141) Nunc autem partem aliquam a Spiritu eius sumimus, ad perfectionem et praeparationem incorruptelae, paulatim assuescentes capere et portare deum. A. a. O. 1141; l. 5, c. 7.

142) Incorporales autem spiritus non erunt homines spirituales, sed substantia nostra, id est, animae et carnis adunatio, assumens spiritum dei, spiritualem hominem perficit. A. a. O. 1142; l. 5, c. 7; Massuet, der Herausgeber des Irenäus bei Migne erklärt die umstrittene Stelle: „Probat in iis omnibus, quibus aut constituitur aut perficitur homo, carnem solam mortalem esse, non animam; flatus est enim vitae ac proinde immortalis, neque etiam Spiritum sanctum, quo completur homo, ut spiritalis fiat, incompositus est enim et simplex spiritus etc“. Dissertationes Praeviae in Irenaei libros; dissert. III, art. X.

143) Secundum participationem vitae vivens facta est anima, ita ut separatim quidem anima intelligatur, separatim autem quae erga eam est, vita. A. a. O. 837; l. 2, c. 34 ff.

bräuchlichen Redensarten einer natürlich religiösen Erkenntnis Ausdruck, welche mit der Lehre des Christentums im Einklang steht. In der Schrift de testimonio animae, welche noch in seine katholische Periode fällt, läßt er die Seele von ihrer Unsterblichkeit Zeugnis ablegen. Wenn sie sich an einen Verstorbenen erinnert, nennt sie ihn arm, nicht weil er den Gütern des Lebens entrissen ist, sondern weil er bereits der Strafe und dem Gerichte überantwortet ist[144]). Ein andermal nennt sie den Verstorbenen wohl aufgehoben. Arm, sagt Tertullian, nennt man nicht den, der nichts mehr fühlt. Man schmäht auch nur den, der es fühlt. Man wünscht, daß die Erde ihm schwer sei und seiner Asche Qual in der Unterwelt; den Gebeinen und der Asche dessen, dem man Dank schuldet, Erleichterung und daß er wohl ruhe bei den Toten. Warum fürchtet man überhaupt den Tod, wenn nach dem Tode nichts zu fürchten ist, ebensowenig als etwas zu erwarten[145]). Wenn du dich fürchtest, das Leben zu verlassen, weil du es als ein sehr großes Gut kennen lerntest, so darfst du sicher den Tod nicht fürchten, von dem du noch nicht weißt, ob er ein Übel ist. Aber wenn du ihn fürchtest, weißt du, daß er ein Übel ist. Du würdest ihn nicht fürchten, wenn du nicht wüßtest, daß es nach dem Tode etwas gebe, was ihn zu einem zu fürchtenden Übel macht. Mit Cicero sieht er einen historischen Grund auch im fast allgemeinen Verlangen nach Nachruhm nach dem Tode[146]). Es wäre zu weitläufig, einen Curtius, Regulus oder die Griechen zu nennen, deren Lobeserhebungen wegen der Todesverachtung im Hinblick auf den kommenden Ruhm unzählige sind. Wer ist auf die Auffrischung seines Andenkens nicht so sehr bedacht, daß er nicht durch Werke der Gelehrsamkeit oder durch Verlangen nach Leichenmonumenten seinen Namen zu verewigen suchte? Die Seele würde sicherlich nicht für die Zukunft sorgen, wenn sie gar nichts von der Zukunft wüßte [a. a. O.]. Diese Zeugnisse sind ebenso wahr als einfach, ebenso einfach als alltäglich, ebenso alltäglich als allgemein, ebenso allgemein als natürlich, ebenso natürlich als göttlich[147]).

---

144) Cum alicuius defuncti recordaris, misellum vocas cum, non quod de bono vitae ereptum, sed ut poenae et iudicio iam conscriptum. De testimonio animae c. 4; Migne, P. l. 1, 687.

145) Cur in totum times mortem, si nihil est tibi timendum post mortem nec experiendum? A. a. O. 688.

146) Omnibus fere ingenita est famae post mortem cupido. A. a. O.

147) Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto vulgaria, quanto vulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina. A. a. O. c. 5; 689.

In die montanistische Zeit fällt die Schrift de anima. Ihr ging ein eingehendes Studium der Seelenlehre Platos, Aristoteles' und anderer Philosophen voraus. Selbst die Medizin, die Schwester der Philosophie, zog er bei, besonders das Werk des Mediziners Soranus von Ephesus, das nicht mehr auf uns gekommen ist. Obwohl er scharfe Kritik übt, will er nicht leugnen, daß die Philosophen mit den christlichen Anschauungen manchmal übereinstimmen [148]). Leider haben sie das Gift des Irrtums in die Wahrheit gemischt [a. a. O.]. Tertullian hat als erster christlicher Schriftsteller das Wesen der Seele genauer untersucht und als metaphysischen Grund für ihre Unsterblichkeit erstmals Einfachheit und Unauflöslichkeit genannt. Zugleich unterzog er die platonischen Unsterblichkeitsbeweise einer scharfen Kritik. Während Plato die Seele für ungeschaffen hielt, nennt er sie einen Hauch Gott und schreibt ihr einen Anfang zu [149]). Unbeschadet ihrer Unsterblichkeit glaubt er der Seele eine gewisse Körperlichkeit zuschreiben zu sollen. Er findet dies im Evangelium begründet. Der reiche Prasser empfindet Schmerzen in der Hölle, wird gepeinigt vom Feuer, begehrt den Trost eines Wassertropfens am Finger einer glücklichen Seele [150]). Den philosophischen Grund dazu findet er in der Unmöglichkeit zu leiden, wenn die Seele nichts hat, wodurch sie leiden könnte [151]). Etwas völlig Unkörperliches vermag er überhaupt nicht zu fassen. Daher meint er in einer andern Schrift: Alles, was ist, ist ein Körper seiner Art. Nichts ist unkörperlich, außer was nicht ist [152]). Er schreibt der Seele auch eine gewisse Gestalt zu, obgleich er weiß, daß Plato darin eine Gefährdung der Unsterblichkeit sieht [153]). Plato schloß nämlich, alles, was eine Gestalt, oder auch nur ein Schattenbild

---

148) Plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostros sensisse. De anima c. 2; Migne, P. l. 2, 689.

149) Consequens est, ut ex dei flatu animam professi initium ei deputemus. Hoc Plato excludit innatam et infectam animam volens. A. a. O. c. 4; 693.

150) Corporalitas animae in ipso Evangelio relucebit. Dolet apud inferos anima cuiusdam et punitur in flamma et cruciatur in lingua et de digito animae felicioris implorat solatium roris, A. a. O. c. 7; 697.

151) Incorporalitas enim nihil patitur, non habens, per quod pati possit. A. a. O. c. 7; 698.

152) Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale nisi quod non est. De carne Christi. P. l. 2, 819, c. 11.

153) Quid nunc quod et effigiem animae demus, Platone nolente, quasi periclitetur de animae immortalitate. De anima c. 9; P. l. 2; 700.

ist, ist zusammengesetzt. Alles derartige ist auch auflösbar, das verträgt sich nicht mit der Unsterblichkeit der Seele. Zu seiner Ansicht ließ sich Tertullian weniger durch philosophische Gründe als durch die Offenbarungen einer montanistischen Seherin bestimmen, welcher in der Ekstase eine Seele körperlich erschien, nicht von leerer Beschaffenheit, sondern von zarter, klarer, luftartiger Form und Farbe und in allem von menschlicher Gestalt [154]). Wie der Leib, so entsteht auch die Seele per generationem; von der Seele des Zeugenden löst sich der Keim einer neuen Seele, gewissermaßen ein Reis vom Stamme Adams ab [155]). Gleichwohl gehört es nach seiner Überzeugung zum Bestand des Glaubens, die Seele mit Plato als einfaches Wesen zu bestimmen, d. h. eingestaltig hinsichtlich der Substanz [156]). Er bekämpft darum jede Ansicht, welche die Einheit des Seelenlebens und der Seelensubstanz gefährdet oder zerstört. So verwirft er den realen Unterschied zwischen anima und spiritus. Wenn sie zwei verschiedene Dinge sind, können sie geteilt werden, so daß durch ihre Teilung, beim Weggang des einen und Bleiben des andern, ein Zusammenstoß von Leben und Tod stattfindet, was unmöglich ist [157]). Wird die Seele Geist genannt, so geschieht es nur um eine Tätigkeit, das spirare, auszudrücken, nicht um eine verschiedene Substanz damit zu bezeichnen, da er die Eingestaltigkeit und Einfachheit der Seelensubstanz anerkennt [158]). Darum verwirft er auch die Lehre des Aristoteles, der den *νοῦς* zu etwas Göttlichem, Leidensunfähigem mache und von der Gemeinschaft mit der Seele trenne [159]). Die Leidensfähigkeit der Seele stehe fest. Entweder leidet sie durch den animus und mit ihm, dann ist sie mit ihm

---

154) Ostensa est mihi anima corporaliter et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatis, immo quae teneri repromitteret, tenera et lucida et aerei coloris et forma per omnia humana. A. a. O. 701.

155) Velut surculus quidam ex matrice Adam. A. a. O. c. 19; 723.

156) Pertinet ad statum fidei simplicem animam determinare secundum Platonem, id est, uniformem dumtaxat substantiae nomine. A. a. O. c. 10; 702.

157) Si enim duo sunt anima et spiritus, dividi possunt, ut divisione eorum, alterius discedentis, alterius manentis mortis et vitae concursus eveniat, sed nullo modo eveniet. A. a. O.

158) Hoc dum animae vindicamus, quam uniformem et simplicem agnoscimus, spiritum necesse ut certa conditione dicamus. A. a. O. 705, c. 11.

159) Aristoteles et ipse definitionem animi cum differret, interim alterum animi genus pronuntiavit, illum divinum, quem rursus et impassibilem subostendens, abstulit et ipse eum a consortio animae. A. a. O. 707, c. 12.

verwachsen und man kann ihn nicht mehr leidensunfähig nennen. Oder sie leidet nicht durch ihn, dann wird sie auch nicht durch ihn empfinden, denken, noch durch ihn bewegt werden [160]). Schon der Sprachgebrauch zeigt die Einheit der Seelensubstanz. Der Reiche sagt, so und so viele Seelen, animas, nicht animos, habe ich zu ernähren, der Soldat setzt seine Seele, animam, nicht animum, ein. Philosophen und Mediziner überschreiben ihre Werke über die Seele mit de anima. Hier hast du den Vorrang der Seele, die Einheit ihrer Substanz, während der animus nur ihr Werkzeug, nicht ihr Beschützer ist [161]). Daraus zieht er den Schluß für die Unsterblichkeit der Seele. Sie ist in jeder Hinsicht einzig und einfach, aus sich vollständig und unteilbar, weil unauflöslich. Wäre sie dies nicht, so wäre sie nicht unsterblich [162]). So versucht Tertullian als erster christlicher Schriftsteller die Unsterblichkeit der Seele auch metaphysisch aus ihrer Einfachheit und Unauflöslichkeit zu begründen, obschon er eine gewisse Körperlichkeit der Seele annimmt; aber noch in der Hochscholastik glaubte man in der Franziskanerschule die Einfachheit der Seelensubstanz mit ihrer Materialität, d. h. geistigen Materie in Einklang bringen zu können. Gemäß der Einfachheit der Seele schreibt er ihr nicht sowohl Teile als Kräfte und Tätigkeiten zu [163]). Gegen die Trennbarkeit des aristotelischen *νοῦς* und für die Einheit der Seelensubstanz macht Tertullian eine im Mittelalter und später oft genannte Beobachtung geltend. Wenn die Lebens- und Geistseele voneinander getrennt sind, sind sie es auch in der Verrichtung ihrer Obliegenheiten. Nun kommt es aber vor, daß wir etwas sehen und hören, ohne es zu bemerken, aber nicht weil die Geistseele anderswo war, vielmehr hat die Lebensseele selbst nichts gesehen und gehört, weil sie mit ihrer Kraft, der Geistseele, anderswo war [164]). Indem er auf weitere Beweise verzichtet, weist er einige platonische als falsch zurück. Er ist mit der platonischen Ideen-

160) Porro si nihil per illum et cum illo anima patietur, iam nec sentiet nec sapiet nec movebitur per illum. A. a. O. 707, c. 12.

161) Habes animae principalitatem, habes in illa et substantiae unionem, cuius intelligas instrumentum esse animum, non patrocinium. A. a. O. 709; c. 13.

162) Singularis alioquin et simplex et de suo toto non magis instructilis aliunde quam divisibilis ex se, quia nec dissolubilis. Si enim structilis et dissolubilis, non immortalis. A. a. O. 709; c. 14.

163) Non tam partes animae habebuntur quam vires et efficaciae et operae, sicut de quibus et Aristoteles indicavit. A. a. O. 710; c. 14.

164) Adeo contendam, immo ipsam animam nec vidisse nec audisse, quia alibi fuerit cum sua vi, id est, animo. A. a. O. 721; c. 18.

lehre, auf welche sie sich stützen, wohl vertraut. Plato, sagt er, nimmt gewisse, unkörperliche, unsichtbare, überweltliche, göttliche und ewige Substanzen an, die er Ideen nennt, als die Musterformen der natürlichen, den körperlichen Sinnen unterliegenden Erscheinungen. Die Ideen sind die Wahrheit, diese ihre Bilder [165]). Die Seele ist, weil unsterblich, selbst eine Art Idee, und muß unentstanden sein wie die Ideen. Leider ist Plato dadurch in gutem Glauben zum Gewürzladen aller Häretiker geworden [166]). Als Beweis dient ihm das Argument aus der Wiedererinnerung. Ist dieses hinfällig, dann auch der Beweis. Tertullian liegt daran, dies aufzeigen zu können, um durch die Widerlegung Platos auch die Häretiker zu treffen [167]). Plato schreibt der Seeele als einer Idee Gottähnlichkeit zu, ja er stellt sie ihm gleich. Ein solches Wesen ist des Vergessens nicht fähig [168]). Er läßt sie von Natur an den Ideen teilnehmen. Dann aber wird niemand zugeben, daß das naturentsprechende Wissen natürlicher Kenntnisse verloren geht. Das letztere versagt nicht einmal bei den Tieren [169]). Wenn das natürliche Wissen auf sinnlichem Gebiete bleibt, wie sollte es auf dem geistigen Gebiet untergehen? Die Zeit dürfte auch keinen Einfluß auf eine Sache haben, die unentstanden ist. Warum verläßt das Gedächtnis die Seele beim Eintritt in den Körper. Der Mensch hat auch ein Ahnungsvermögen, dem der Körper nicht hindernd im Wege steht. Wer sollte sich mehr erinnern als die Kinder, deren Gedächtnis noch frisch ist und noch nicht in die Sorgen des Lebens hineingezogen ist? Plato allein, schließt er mit feinem Sarkasmus, hat in dem so großen Wald der Völker und auf der so großen Wiese der Weisen die Ideen vergessen und erinnert sich ihrer [170]). Auch den platonischen Beweis aus dem

---

165) Vult enim Plato esse quasdam substantias invisibiles, incorporales, supermundiales, divinas et aeternas, quas appellat ideas, id est formas, exempla et causas naturalium . . . illas quidem esse veritates, haec autem imagines eorum. A. a. O. 720; c. 18.

166) Doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum. A. a. O. 729; c. 23.

167) Satis haereticos repercutiam, si argumentum Platonis elidam. A. a. O. 729; c. 23.

168) Primo quidem oblivionis capacem animam non cedam, quia tantam illi concessit divinitatem, ut deo adaequatur. A. a. O. 729; c. 24.

169) Nemo ergo concedet naturalem scientiam naturalium excidere artium . . . naturalium vero scientia ne in bestiis quidem deficit. A. a. O. 730; c. 24.

170) Plato scilicet solus in tanta gentium silva, in tanto sapientium prato Idearum et oblitus et recordatus est. A. a. O. 732; c. 24.

wechselseitigen Hervorgehen der Gegensätze, so das Leben aus dem Tode, weist er zurück. Daß die Toten aus den Lebenden entstehen, sagt er, steht fest, aber nicht das Umgekehrte. Von Anfang an waren die Lebenden die Früheren, die Toten die Späteren. Wenn also von Anfang an die Lebenden nicht aus den Toten entstanden, warum später? Entweder wäre auf beiden Seiten die Form des Anfangs gleichgeblieben oder hätte auf beiden Seiten eine solche Veränderung erlitten, daß, wie Lebende aus den Toten entstehen mußten, so Tote nicht aus den Lebenden [171]). Als Naturgesetz müßte dies allgemeine Gültigkeit haben, so daß aus Blinden Sehende, aus Toren Weise würden. Auch müßte dieselbe Zahl von Menschen stets bestanden haben, jene nämlich, welche das Leben zuerst eröffnete. Dem widerspricht die Geburt der Zwillinge, Drillinge usw.[172]). Den platonischen Bewegungsbeweis bespricht er nicht. Pantheisten und Materialisten trifft er in gleicher Weise, wenn er zum Beweis der Unsterblichkeit der Seele zwar keine göttliche Natur, aber Gottebenbildlichkeit zuschreibt [173]). Tertullian bildet einen Wendepunkt in der Geschichte der christlichen Unsterblichkeitsbeweise; er führt zum erstenmal den metaphysischen Beweis aus der Einfachheit der Seele und leitet jene Untersuchungen über die Seele ein, die zum Ausbau der Beweise dienen mußten.

Origenes († 254).

Die Feststellung seiner Unterblichkeitslehre begegnet Schwierigkeiten. Er handelt darüber in den 4 Büchern über die Prinzipien [174]). Das Werk ist in der lateinischen Übersetzung des Rufinus von Aquileia vorhanden, der einzelne Stellen änderte, um das Heterodoxe zu mildern. Die auf Wörtlichkeit abzielende Übersetzung des hl. Hieronymus teilte das Schicksal des Urtextes. Nur einzelne Fragmente sind vorhanden wie auch vom Urtexte. Die des letzteren sind besonders aufbewahrt in der *φιλοκαλία* des hl. Basilius und Gregors von Nazianz und im Schreiben des Kaisers Justinian an den Patriarchen Mennas. Im Texte des Rufinus bei Migne, der benützt werden soll, sind Fragmente aus Hieronymus

171) A. a. O. 742; c. 29.

172) A. a. O. c. 30.

173) Quod a deo est, non tam exstinguitur quam obumbratur; potest enim obumbrari, quia non est deus, exstingui non potest, quia a deo est. A. a. O. 764; c. 41.

174) *Περὶ ἀρχῶν*, de principiis; Migne; P. gr. 11, 115—414.

und dem Urtext eingestreut. Zu den Origines vorgeworfenen häretischen Ansichten gehört die platonische Präexistenzlehre, die Wiederherstellung der gesamten vernünftigen Kreatur *(ἀποκατάστασις τῶν πάντων)* und die Trichotomie der Seele. Von diesen hat besonders die erste und letzte Beziehung zu den Unsterblichkeitsbeweisen. Im ersten Buch der Prinzipien verteidigt er angelegentlich die Unkörperlichkeit jeder geistigen Natur; so schafft er sich die Grundlagen für einen Unsterblichkeitsbeweis. Dabei geht er vom Wesen Gottes aus, weil er auch nur aus dem Verhältnis der Seele zu Gott heraus später ihre Unsterblichkeit nachzuweisen sucht. Gott ist kein Körper, sondern eine intellektive, einfache Natur, die in sich keine Zusammensetzung zuläßt, und ein Geist und die Quelle, aus der jede intellektive Natur oder Geist seinen Anfang nimmt[175]). Ein Geist bedarf zu seiner Bewegung oder Betätigung keines körperlichen Ortes noch einer sinnenfälligen Größe noch eines körperlichen Habitus noch der Farbe, noch etwas anderes, was dem Körper oder der Materie eigen ist[176]). Daß der Geist keines Ortes zu seiner naturgemäßen Bewegung bedarf, geht mit Sicherheit aus der Betrachtung unseres Geistes hervor[177]). Damit verweist Origenes als erster christlicher Denker auf die Selbstbeobachtung zur Gewinnung psychologischer Erkenntnisse, einer Forderung, die sein Zeitgenosse Tertullian bereits praktisch in seiner Schrift de anima erfüllt hat. Der Geist, fährt er fort, bedarf nicht körperlicher, sondern geistiger Größe, weil er nicht körperlich, sondern geistig wächst[178]). Nicht durch körperliches Wachstum vermehrt er sich, sondern durch Anwendung von Unterricht und Übung erreicht er die Verstandesschärfe. An solche, welche den Geist und die Seele für einen Körper halten, stellt er die Frage, auf welche Weise die Seele die Begriffe und die Einsicht so schwieriger und erhabener Dinge erhalte, woher sie die Kraft des Gedächtnisses habe, woher die Betrachtung unsichtbarer Dinge,

---

[175]) Non aut corpus aliquod aut in corpore esse putandus est deus, sed intellectualis natura simplex, nihil in se omnino adiunctionis admittens... et mens et fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est. *Περὶ ἀρχῶν*, Migne; P gr. 11, 124; l. 1, c. 1.

[176]) Mens vero ut moveatur vel operetur, non indiget loco corporeo neque sensibili magnitudine vel corporali habitu aut colore neque alio ullo prorsus indiget horum, quae corporis vel materiae propria sunt. A. a. O. 125.

[177]) Quia autem mens non indiget loco, ut secundum naturam suam moveatur, certum est etiam ex nostrae mentis contemplatione. A. a. O.

[178]) Indiget sane mens magnitudine intelligibili, quia non corporaliter, sed intellegibiliter crescit. A. a. O. 126.

woher einem Körper das Verständnis unkörperlicher Dinge innewohne, wie eine körperliche Natur Wissenschaften erforsche und eine Einsicht in die göttlichen Glaubenssätze bekomme [179]). Als Anhänger des spiritualistischen Plato betont er die Selbständigkeit einer geistigen Welt neben und über der körperlichen, ohne die Ideenlehre direkt zu verteidigen, so daß sein Standpunkt mit dem kirchlichen nicht im Widerspruch steht. Dem körperlichen Sinne bietet sich in der ganzen Natur eine sinnenfällige Substanz dar, an der er sich betätigt, dem Gesicht Farbe, Beschaffenheit, Größe, dem Gehör Laute und Töne. Ungereimt wäre es zu glauben, der geistige Sinn habe, als der bessere, kein subtanzielles Substrat, sondern die Kraft der intellektiven Natur sei nur ein Akzidens des Körpers [180]). Man begehe an Gott selbst ein Unrecht, zu glauben, daß durch die körperliche Natur Einsichten gewonnen werden können wegen der Verwandtschaft des Geistes mit Gott, dessen Bild unser Geist ist und der von der göttlichen Natur Wissen erhalten kann, besonders wenn er mehr gereinigt und getrennt ist von der körperlichen Materie [181]). Etwas anderes ist Sehen, etwas anderes Erkennen, jenes ist Sache der körperlichen, dieses Sache der geistigen Natur [182]).

Bis jetzt war von christlicher Seite der Unterschied der Körper- und Geisterwelt noch nie so scharf hervorgehoben worden. Damit hat Origenes sich sicher ein Verdienst für die Unsterblichkeitsbeweise erworben und Vorarbeit für die metaphysischen Beweise geliefert. Aber trennt er nicht den Geist von der Seele, so daß nur ihm Unsterblichkeit verbleibt? Oder ist der Geist nur ihre höhere Kraft? Darüber gibt das zweite Buch der Prinzipien Aufschluß. Eine Stelle im Briefe Justinians an Mennas lautet:

---

179) Si qui autem sunt, qui mentem animamque corpus esse arbitrentur, velim mihi responderent, quomodo tantarum rerum tam difficilium tamque subtilium rationes assertionesque recipiat. Unde ei virtus memoriae? Unde ei rerum invisibilium contemplatio? Unde certe incorporalium intellectus rerum corpori inest? Quomodo natura corporea disciplinas artium, rerum contemplationes rationesque rimatur? Unde etiam divina dogmata, quae manifeste incorporea sunt, sentire ac intelligere potest? A. a. O. 126 f.

180) Quomodo ergo non videtur, his quidem, quae inferiora sunt, substantias esse subiectas ad intendendum; huic autem virtuti, quae melior est, id est mentis sensui, nihil omnino subici substantiale, sed esse intellectualis naturae virtutem corporibus accidentem vel consequentem. A. a. O. 127.

181) A. a. O. 128.

182) A. a. O.

Νοῦς πως οὖν γέγονε ψυχὴ καὶ ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νοῦς.[183]). Rufin gibt die Stelle mit den Worten: „Ex eo quod decidit et refrixit a spiritali vita, facta est anima, quae etiam in id quod ab initio fuit, redire potest". Die Übersetzung bei Hieronymus lautete: „*Noῦς,* id est, mens corruens facta est anima et rursum anima instructa virtutibus mens fiet"[184]). Eine Trennbarkeit des *νοῦς,* mens, deshalb bei Origenes anzunehmen, liegt kein Grund vor; die Seele scheint von ihm hier Geist genannt zu werden im Besitz der übernatürlichen Ebenbildlichkeit Gottes. Christus läßt er am Kreuze die Seele, nicht den Geist in die Hände des Vaters empfehlen, sie muß also unsterblich sein[185]). Wenn er aber am gleichen Ort den Geist das schwache Fleisch nennt und nicht die Seele, und diese ein Mittleres zwischen dem schwachen Fleisch und dem eigentlichen Geist sein läßt, so gebraucht er doch auch den Ausdruck anima für die göttliche Seele, ja den eingeborenen Sohn Gottes selbst[186]). Auch die für ihre Sünden leidende Seele nennt er anima[187]). Die Seele, anima, glüht von den Flammen der Liebe, oder wird von dem Feuer der Eifersucht und des Neides gequält[188]). Die Gottebenbildlichkeit ist nicht ein über der Seele stehender Geist, sondern ist nur ein besserer Teil von ihr[189]). Das vernünftige Wesen hat nicht nur die natürlichen Bewegungen wie die andern Lebewesen, sondern auch die Kraft der Vernunft, nicht eine weitere höhere Seele, zur Beurteilung und Unterscheidung der natürlichen Bewegungen[190]).

---

183) A. a. O. 223; l. 2, c. 8.

184) A. a. O.

185) In manus autem Patris commendat animam, non spiritum. A. a. O. 224.

186) Etsi fas audere nos in tali re amplius aliquid dicere, potest fortasse anima Dei intelligi unigenitus Filius eius. A. a. O. 224.

187) Circa ipsam animae substantiam tormenta quaedam ex ipsis peccatorum noxiis affectibus generantur. A. a. O. 237.

188) Flammis amoris exuritur anima vel zeli vel livoris ignibus maceratur. A. a. O. 237.

189) Pars eius (scil. animae) melior illa dicetur, quae ad imaginem dei et similitudinem facta est. A. a. O. 239.

190) Rationabile vero animal cum habeat in se et hos naturales motus, habet tamen amplius ceteris animantibus etiam rationis vim, qua indicare et discernere de motibus naturalibus possit. A. a. O. 251; l. 3. Auch der griechische Text berechtigt noch nicht zur Annahme einer Trennbarkeit der Vernunft von der Seele: *Τὸ μέντοι λογικὸν ζῶον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τῇ φανταστικῇ φύσει, τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας καὶ τινὰς μὲν ἀποδοκιμάζοντα, τινὰς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἄγηται τὸ ζῶον κατ᾽ αὐτάς.* A. a. O.

Wodurch ist nun die menschliche Seele unsterblich? Alles, was mit einem andern an der gleichen Sache teilnimmt, muß die gleiche Natur und Substanz mit ihm haben [191]). Weil z. B. alle Augen am Lichte teilnehmen, müssen sie dieselbe Natur haben, mag auch das eine Auge schwächer, das andere schärfer sehen. Auf dem geistigen Gebiete lautet der Grundsatz: Jeder Geist, der am geistigen Lichte teilnimmt, muß mit jedem Geiste, der in gleicher Weise am geistigen Lichte teilnimmt, ohne Zweifel von gleicher Natur sein [192]). Wenn also die himmlischen Kräfte am geistigen Lichte, d. h. an der göttlichen Natur, dadurch daß sie an ihrer Weisheit und Heiligkeit teilnehmen, Anteil haben und die menschlichen Seelen am gleichen Lichte und an derselben Weisheit Anteil erhalten haben, so sind sie auch von derselben Natur und Substanz [193]). Unzerstörbar aber und unsterblich sind die himmlischen Kräfte, unsterblich ohne Zweifel und unzerstörbar auch die Substanz der menschlichen Seele [194]). Der metaphysische Beweis lautet also kurz gefaßt: Die menschliche Seele ist wegen der Gleichheit der Natur mit unzerstörbaren, geistigen, himmlischen Wesen selbst unzerstörbar. Diese Gleichheit der Natur besteht in der Teilnahme an der gleichen göttlichen Weisheit und Heiligkeit. Hier drängen sich zwei Fragen auf. Wer sind die himmlischen Kräfte? Ist die Teilnahme an der göttlichen Natur emanatistisch gedacht und so einer *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*, d. h. aller vernünftigen Kreatur das Wort geredet? Hieronymus übersetzte, der dreieinige Gott habe eine geistige, vernünftige Natur, ebenso die Engel, Mächte und die übrigen Kräfte, desgleichen der innere Mensch, der nach Gottes Ebenbild erschaffen wurde; also müsse Gott mit ihnen gewissermaßen einer Substanz sein [195]). Die

191) Omnis qui participat alicuius cum eo, qui eiusdem rei particeps est, sine dubio unius substantiae est, uniusque naturae. A. a. O. 411; l. 4, c. 36.

192) Omnis mens, quae de intellectuali luce participat, cum omni mente, quae simili modo de intellectuali participat, unius sine dubio debet esse naturae. A. a. O.

193) Si ergo coelestes virtutes intellectualis lucis, id est, divinae naturae per hoc quod sapientiae et sanctificationi participant, participium sumunt et humanae animae eiusdem lucis et sapientiae participium sumpserunt et ita sunt unius naturae ad invicem uniusque substantiae. A. a. O.

194) Incorruptae autem sunt et immortales coelestes virtutes, immortalis sine dubio et incorrupta erit etiam animae humanae substantia. A. a. O.

195) Intellectualem rationabilemque naturam sentit deus et unigenitus Filius eius et spiritus sanctus, sentiunt angeli et potestates ceteraeque virtutes, sentit interior homo qui ad imaginem et similitudinem dei conditus est. Ergo concluditur Deum et haec quodammodo unius esse substantiae. A. a. O. 411; l. 4, c. 36.

Engel, Kräfte und Mächte sind biblische Erscheinungen, geistige Persönlichkeiten und Geschöpfe Gottes. Sie können aber auch einer Philosophie angehören, die Origenes beeinflußt haben mag. Als jugendlicher Leiter der Katechetenschule in Alexandrien erkannte er bald, daß er eine philosophische Bildung brauche, um auch gebildete Heiden für das Christentum zu gewinnen. Alexandrien war das Athen des Orients, wo die verschiedenen philosophischen Systeme von Hellas ihre Vertreter hatten und neue Systeme entstanden. Er studierte platonische Philosophie. Man möchte in den himmlischen Kräften die platonischen Ideen wiedererkennen, und in der menschlichen Seele auch eine solche Idee. Doch noch ein anderes System mag in seine Gedankenwelt hineinspielen, dem man nicht genügend Aufmerksamkeit schenkt. Zwar hörte er mit 25 Jahren die Vorträge des Ammonius Sakkas. Wie weit dieser Stifter des Neuplatonismus ihn beeinflußte, läßt sich nicht mehr bestimmen, weil er nichts Schriftliches hinterließ. Von Plotin kann er nicht beeinflußt sein, weil dieser bei Abfassung der Prinzipien noch jung und selbst Schüler von Sakkas war. Aber die Philosophie des alexandrinischen Juden Philo kann ihn beeinflußt haben. Bei Philo spielen die himmlischen Kräfte eine bedeutende Rolle *(δυνάμεις)*. Diese himmlischen Kräfte sind nicht nur Musterformen, ähnlich den platonischen Ideen, sondern auch immanente Prinzipien der Aktivität. Aber ihr Begriff ist bei Philo nicht klar, einesteils sind sie von Gott verschieden, andererseits sind sie ähnlich der göttlichen Natur, weil sie ihm als Vermittler in der Weltregierung dienen. Philo läßt sie aus Gott hervorgehen, ohne sich an die Theorie der Emanation im strengen Sinne zu binden. Die erste göttliche Kraft ist der Logos, die Weisheit Gottes. Ob er persönlich ist wie Gott, darüber gibt Philo keine bestimmte Antwort. Die Welt ist nicht durch Schöpfung im strengen Sinne entstanden, sondern durch Einwirkung der göttlichen Kraft auf die vorher schon existierende Materie. Auch die menschliche Seele ist ein göttliches Prinzip. Seine Philosophie mochte sich Origenes um so eher empfehlen, als Philo stets ein rechtgläubiger Jude sein wollte. Origenes bemüht sich zwar dem Schöpfungsgedanken gerecht zu werden, aber eine Annäherung an den philonischen Standpunkt ist unverkennbar. Weil die Natur des dreieinigen Gottes, sagt er, an dessen intellektuellem Licht die gesamte (vernünftige?) Kreatur teilnimmt, unzerstörbar und ewig ist, muß auch jede Substanz, welche an jener ewigen Natur Anteil hat, immer fortdauern, unzerstörbar und ewig sein, damit die Ewigkeit der göttlichen Güte

auch in ihr erkannt werde, insofern jene ewig sind, welche ihre Wohltaten erlangen [196]). Der Schluß kann jedenfalls auf die Verdammten keine Anwendung finden. Oder wird es keine geben? Gottlos erscheint ihm der Gedanke, daß der Geist, der Gott fassen kann, substanziellen Untergang erleide, als ob die Gotteserkenntnis zur Ewigkeit nicht genüge, zumal der Geist, auch wenn er durch Nachlässigkeit sank, dennoch immer in sich gleichsam gewisse Samen zur Erneuerung und Wiederherstellung der bessern Einsicht hat, indem nach dem Ebenbilde Gottes der innere Mensch, der vernünftig ist, erneuert wird [197]). Als Anzeichen der imago divina werden zwar Tugenden und Wissen genannt, die in Gott substanziell sind, im Menschen aber durch Fleiß und Nachahmung sein können [a. a. O.]. Wenn aber ein Mensch Tugenden und Wissenschaft nicht besitzt, worin besteht dann die imago divina? Welches sind die Samen zur inneren Erneuerung des gesunkenen Menschen? Diese Unklarheit mußte Origenes in den Verdacht der Häresie bringen.

§ 4. Die Beweise im 4. Jahrhundert.

Die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts bietet keine nennenswerte Ausbeute für unsern Stoff. Methodius von Olympus verteidigte am Ende des Jahrhunderts in der Schrift *περὶ ἀναστάσεως* die Auferstehung, während er über die Beweise für die Unsterblichkeit hinweggeht [198]). Um die Jahrhundertwende schrieb Arnobius zur Zeit seines Übertritts zum Christentum die Disputationes adversus nationes ll. VII, in denen er auch von der Unsterblichkeit

196) Quoniam ipsa Patris et Filii et Spiritus sancti natura, cuius solius intellectualis lucis universa creatura participium trahit, incorrupta est et aeterna, valde consequens et necessarium est etiam omnem substantiam, quae aeternae illius naturae participium trahit, perdurare etiam semper et incorruptibilem esse et aeternam, ut divinae bouitatis aeternitas etiam in ea intelligatur, dum et aeterni sunt hi, qui eius beneficia consequuntur. A. a. O. 412.

197) Impium videtur, ut mens, quae dei capax est, substantialem recipiat interitum . . . maxime cum, etiamsi per negligentiam decidat mens, ne pure et integre in se recipiat Deum, semper tamen habeat in se velut semina quaedam reparandi ac renovandi melioris intellectus, cum ad imaginem et similitudinem Dei, qui creavit eum, interior homo, qui rationalis dicitur, renovatur. A. a. O.

198) G. N. Bonwetsch, Methodius von Olympus, I Schriften, Erlangen und Jena 1891.

spricht. Aber seine mangelhafte Kenntnis der christlichen Lehren war schuld, daß er darüber Ansichten aufstellte, die sich mit der kirchlichen Lehre nicht vertragen. Er geht von dem sonderbaren Grundsatz aus, den er gegen die Leiden der Bösen im Timäus des Plato anwendet, ein einfaches, unsterbliches Wesen könne keinen Schmerz erleiden. Was Schmerz empfinde, könne keine Unsterblichkeit besitzen. Darum müssen die Gottlosen schließlich vernichtet werden [199]). Er hielt die Seele für ein Mittelwesen der sinnlichen und übersinnlichen Natur, das von einer unter Gott stehenden Macht herrührt [200]). Da sie nur ein Wesen mittlerer Qualität ist, kann sie nur zur Unsterblichkeit gelangen, wenn sie Gott erkennt und seine Gnade erwirbt, sonst verfällt sie dem ewigen Tode. Er behauptet dabei noch, daß wir durch Christus darüber Gewißheit erhalten haben [201]). In die Reihe der christlichen Schriftsteller, welche die Geschichte der christlichen Unsterblichkeitsbeweise fortsetzen, gehört er nicht, wohl aber sein Zeitgenosse

Laktantius Firmianus († um 340).

Nach seinem Stil der christliche Cicero genannt, ist er auch in seinen Unsterblichkeitsbeweisen von ihm beeinflußt. Er behandelt sie am eingehendsten in den Institutionen. Die Unsterblichkeit erscheint ihm dort als das höchste Gut, zu dessen Erfassung wir anfänglich geschaffen und geboren wurden [202]). Nach der Unsterblichkeit trachten wir, sie ist Naturanlage [203]). Während er in seiner ersten christlichen Schrift, de opificio dei, dem platonischen Bewegungsbeweis noch sichere Beweiskraft zuschreibt, ohne näher auf ihn einzugehen [204]), hält er ihn in den Institutionen nur für

---

[199]) Quis autem hominum non videt, quod sit immortale, quod simplex, nullum posse dolorem admittere, quod autem sentiat dolorem, immortalitatem habere non posse. Adversus nationes l. 2, c. 4, S. 59; Ed. Reifferscheid, Vindobonae 1875.

[200]) Medietas quaedam et anceps ambiguaque natura animarum. A. a. O. l. 2, c. 31; S. 73.

[201]) Jaciuntur enim et ad nihilum redactae interitionis perpetuae frustratione vanescunt, sunt enim mediae qualitatis, sicut Christo auctore compertum est. A. a. O. l. 2, c. 14; S. 59.

[202]) Unum est igitur summum bonum immortalitatis, ad quam capiendam et formati a principio et nati sumus. Divinarum institutionum l. 7, c. 8.

[203]) Ad hanc tendimus, hanc spectat humana natura. A. a. O.

[204]) Quidquid viget, moveturque per se semper, nec videri aut tangi potest, aeternum sit necesse est. A. a. O. c. 17.

wenig beweiskräftig, wie auch die andern Beweise Platos [205]). Dieser Beweis ist aber schon durch einen Zusatz erweitert, bzw. verbessert. Plato argumentiere, unsterblich sei alles, was von sich aus wahrnehme und sich immer bewege [206]). Was nämlich keinen Anfang seiner Bewegung habe, werde kein Ende haben, weil es nicht von sich selbst aufgegeben werden könne [207]). Man beachte, wie die bei Plato als rein lokal aufgefaßte oder unbestimmt gelassene Bewegung hier auf das sinnlich-geistige Gebiet hinübergeleitet und näher bestimmt ist. Der Urheber dieser Verbesserung ist nicht genannt. Plato erkenne aber wohl, daß der so formulierte Beweis auf die Tiere noch Anwendung finde, darum habe er ihn mit einem Zusatz versehen [208]). Der menschliche Geist müsse unsterblich sein, weil seine wunderbare Geschicklichkeit im Erfinden, die Schnelligkeit im Denken, die Leichtigkeit im Auffassen und Erlernen, die Erinnerung an Vergangenes, die Vorsorge für die Zukunft, die Kenntnis unzähliger Künste, welche den übrigen Lebewesen fehlten, göttlich und himmlisch erscheint. Der Beweis aus der Bewegung erscheint aber im Phädrus selbständig. Auch Platoniker wie Macrobius führen ihn als reinen Bewegungsbeweis. Darum entsteht der Verdacht, Laktantius habe ihn nicht bei Plato selbst eingesehen, sondern nur bei Cicero, der ihn in Anlehnungen an den Stoiker Poseidonius in der genannten Weise verstärkt, ohne jedoch seine selbständige Bedeutung anzutasten; dasselbe trifft zu, wenn er bei Plato im Gefolge des ersten einen andern gefunden haben will, die Seele habe keine Beimischung aus irdischen Stoffen, sie sei dünn, fein, unteilbar, darum fliege sie aus der Behausung des Körpers wie aus einem Gefängnis befreit zum Himmel. Die platonischen Beweise hätten übrigens Cicero unbefriedigt gelassen, so daß er ausrief, er wisse nicht, was Wahrheit sei [209]). Laktantius zieht den metaphysischen Beweisen die teleologisch-theologischen vor, die auf der Existenz Gottes beruhen, weil die Naturanlage ein denkendes, höchstes Wesen als

---

205) Platonis argumenta, quamvis ad rem conferant multum, tamen parum habent firmitatis. A. a. O.

206) Plato sic argumentatus est, immortale esse quidquid per se ipsum sentit et semper movetur. A. a. O.

207) Quod enim principium motus non haberet, nec finem habiturum, quia deseri a se ipso non potest. A. a. O.

208) Quod argumentum etiam mutis animalibus aeternitatem daret, nisi adiectione sapientiae discrevisset. A. a. O.

209) Tullius expositis horum omnium de immortalitate ac morte sententiis nescire se, quid sit verum, pronuntiavit. A. a. O.

Urheber voraussetzt. Wenn es einen unkörperlichen, unsichtbaren und ewigen Gott gibt — und sein Dasein erkennen wir aus seinen Werken —, dann ist es unglaublich, daß die Seele untergehe [210]). Wenn man an Götter glaube, welche, falls sie existieren, körperlos sind, so müsse man aus demselben Grund an das Dasein der Seele glauben, da aus der Vernunft und Vorsehung eine gewisse Ähnlichkeit des Menschen mit Gott erkannt wird [211]). Mit Cicero, dem dieser Beweis ziemlich sicher erscheine, erkennt er die Ewigkeit der Seele auch daraus, daß kein anderes Lebewesen eine Kenntnis von Gott hat und die Religion fast allein den Menschen vom Tiere unterscheidet [212]). Auch aus seinem aufwärtsgerichteten Körper und dem zum Himmel gerichteten Blick kann man seinen Ursprung erkennen [213]). Der Mensch fühlt, daß sein höchstes Gut nur beim Höchsten zu suchen ist und eingedenk der Beschaffenheit, durch die Gott ihn auszeichnete, schaut er hin auf seinen Künstler. Aus Naturzwang sucht und liebt die Seele den ewigen Gott, in welchem sie ihren Ursprung und ihr Ziel erkennt [214]). Ein nicht geringes Argument für die Unsterblichkeit sieht er auch darin, daß der Mensch allein ein himmlisches Element gebraucht [215]). Die Natur besteht aus einander entgegengesetzten Elementen, Feuer und Wasser. Ersteres stammt vom Himmel, letzteres von der Erde. Nur der Mensch bedient sich des Feuers als des leichten, erhabenen, himmlischen Elementes [216]). Wie das Licht nicht ohne

---

[210]) Deus non aspectu nobis aliove fragili sensu comprehendendus est, sed mentis oculis intuendus est, cum opera eius praeclara et miranda videamus . . . Quodsi est Deus et incorporalis et invisibilis et aeternus, ergo non idcirco interire animam credibile est. A. a. O. c. 9.

[211]) Quod si deos esse credunt, qui, si sunt, ut sunt expertes corporum, necesse esse humanas animas eadem ratione subsistere, quoniam ex ipsa ratione ac providentia intelligitur esse quaedam in homine ac deo similitudo. A. a. O. c. 9.

[212]) Denique aliud argumentum, quod et M. Tullius vidit, satis firmum est, ex eo aeternitatem animae posse dignosci, quia nullum sit aliud animal, quod habeat notitiam Dei aliquam, religioque sit paene sola, quae hominem discernat a mutis. A. a. O.

[213]) Potest non intelligere solum ex omnibus coeleste et divinum animal esse hominem, cuius corpus ab humo excitatum, vultus sublimis, status errectus originem suam quaerit. A. a. O.

[214]) Deum, qui sempiternus est, et quaerit et diligit ipsa cogente natura, sentiens vel unde orta est, vel unde reditura. A. a. O.

[215]) Non exiguum immortalitatis argumentum est, quod homo solus coelesti elemento utatur. A. a. O.

[216]) Homo solus ignem in usu habet, quod est elementum leve, sublime, coeleste. A. a. O.

Feuer sein kann, so das Leben nicht ohne Licht. Das Feuer ist also das Element des Lichtes und des Lebens. Der Mensch muß unsterblich sein, weil ihm das vertraut ist, was Leben schafft [217]). Auch die im Menschen fest begründete Tugend beweist die Unsterblichkeit der Seele, ihre Zerstörung wäre naturwidrig [218]). Das Tier erstrebt nur die Lust und flieht den Schmerz, der den Tod herbeiführen kann. Wenn aber die Tugend den Menschen an den Gütern hindert, welche natürlicher Weise erstrebt werden, und zur Ertragung von Übeln antreibt, welche natürlicher Weise geflohen werden, so erscheint die Tugend als ein Übel, der Natur feindlich, und als töricht der, welcher ihr folgt; denn es erscheint unsinnig, während es uns gestattet ist, ein angenehmes Leben zu führen, lieber in Verdemütigung, Entbehrung, Verachtung und Schmach leben zu wollen, ja nicht einmal so leben, sondern leiden und sterben zu wollen. Wenn aber die Tugend kein Übel, sondern etwas ehrenvolles ist, weil sie die lasterhaften und schimpflichen Vergnügungen verachtet, und tapfer, weil sie weder Schmerz noch Tod fürchtet um ihre Pflicht zu tun, so muß durch sie ein größeres Gut erreicht werden als jene es sind, die sie verachtet. Aber wenn sie den Tod erduldet hat, welch weiteres Gut kann erhofft werden als die Ewigkeit? [219]) Auch in dem Gegensatz zur Tugend sieht er ein teleologisches Argument. Alle Laster sind etwas Zeitliches. Der Ehrgeiz erlahmt im Besitz der gewünschten Ehren. Auch die andern Laster enden in dem erlangten Genuß. Nur die Tugend dauert fort und kann den nicht verlassen, der sie erfaßt hat. Hat sie festen Wohnsitz in uns genommen, so muß sie in jeder Handlung sich vorfinden. Ihre Dauer in uns zeigt an, daß der menschliche Geist, wenn er die Tugend erfaßt hat, fortdauert, weil die Tugend in ihrem Wesen etwas Dauerndes ist, und nur der Mensch Tugend annimmt [220]). Damit ist die platonische Ideenlehre in eine

---

217) Unde apparet hominem, qui eo utitur, immortalem sortitum esse conditionem, quia id illi familiare est, quod facit vitam. A. a. O.

218) Virtus quoque homini solidata magno argumento est immortales esse animas, quod nec erit secundum naturam, si anima exstinguitur. A. a. O.

219) Si autem virtus malum non est, facitque honeste, quod voluptates vitiosas, turpesque contemnit, et fortiter quod nec dolorem nec mortem timet, ut officium servet; ergo maius aliquod bonum assequatur necesse est, quam sunt illa quae spernit. At vero morte suscepta quod ulterius bonum sperari potest nisi aeternitas? A. a. O. c. 9.

220) Ipsa ergo virtutis perpetuitas indicat humanum animum, si virtutem ceperit, permanere, quia et virtus perpetua est et solus animus capit. A. a. O. c. 10.

christliche Fassung gebracht. Die Laster sind Störungen für die Seele, die Tugenden bringen ihr Ruhe und Frieden. Weil die Fehler und ihre Früchte zeitlich und kurz, die Tugend dauernd und beständig ist und sich immer gleichbleibend, so ist auch die Frucht und Belohnung der Tugend ewig [221]). Der Nutzen der Laster liegt in der Gegenwart, jener der Tugend in der Zukunft. Während den Lastern, die in ihrer Handlung enden, die Lust und der Lohn gleich folgen, folgt der Tugend erst am Ende der Lohn. Die Tugend endet erst im Tode, denn in der Übernahme des Todes besteht ihre höchste Pflicht, also tritt ihre Belohnung erst nach dem Tode ein [222]). Für den Lasterhaften gibt es einen Tod der Seele, der in den schwersten Strafen besteht. Schließlich findet er in der Betätigung der Seele einen Unsterblichkeitsbeweis. Der Körper als etwas Gebrechliches und Sterbliches vollbringt nur hinfällige Werke. Alles, was durch Menschenhände gewirkt wird, geht zugrunde durch die Gewalttat der Menschen, oder verfällt dem Zahn der Zeit. Die Werke der Seele aber sind ewig, denn alle, welche unter Verachtung des Gegenwärtigen Denkmäler des Geistes oder großer Taten zurückließen, suchten einen unzerstörbaren Namen für ihren Geist und ihre Tugend. Wenn also die Werke des Körpers sterblich sind, weil er selbst sterblich ist, ist die Seele unsterblich, weil ihre Werke es sind. Er gesteht, diesen Beweis dem Cicero entlehnt zu haben [223]). Während der Körper nur Zeitliches begehrt, Speise, Trank, Kleidung, Vergnügungen, und selbst dieses ohne die Kraft und Mithilfe der Seele weder begehren noch erreichen kann, wünscht die Seele von sich aus vieles, was nicht zum Dienst und Nutzen des Körpers dient, und zwar nicht Vergängliches, sondern Ewiges wie den Ruf der Tugend und das Andenken des Namens. Die Verehrung Gottes, die in der Enthaltsamkeit von Begierden, in Geduld im Schmerz oder in der Todesverachtung besteht, begehrt die Seele selbst gegen den Körper; dieser vermag nichts ohne sie, sie aber Vieles und Großes

---

221) Quia vitiorum fructus, id est voluptates aeque ut ipsa breves temporalesque sunt, virtutis ergo fructus ac praemium sempiternum est. A. a. O.

222) Virtus autem nunquam nisi morte finitur, quoniam et in morte suscipienda summum eius officium est; ergo praemium virtutis est post mortem. A. a. O. c. 10.

223) Ergo si opera corporis ideo mortalia sunt, quia ipsum mortale est, sequitur ex eo, ut anima immortalis appareat, quia videmus opera eius non esse mortalia. A. a. O. c. 11.

ohne den Körper [224]). In diesen Gedanken liegt der Keim zu einem metaphysischen Beweis, der seit der Hochscholastik als Hauptargument gilt. Laktantius kam er noch nicht zum Bewußtsein; er faßt ihn nur teleologisch. Er bemüht sich auch, die Einwände des Materialismus seiner Zeit zurückzuweisen. Dies kann ihm nicht gut gelingen, weil teleologische Gründe gegen den Materialismus versagen, während der reine Begriff des Geistes ihm noch nicht verständlich ist. Weil die Seele durch ihre Feinheit, sagt er gegen Lukretius, sich jeder Berührung entzieht, kann sie durch keine Verletzung aufgelöst werden [225]). Und wenn er mit Cicero ergänzend bemerkt, was vom himmlischen Geiste ist, besteht und lebt immer, weil der göttliche Geist ewig ist [226]), so müßte der Materialist erst zur Anerkennung geistiger, göttlicher Wesen gebracht werden. Lukretius erhob den Einwurf, weil die Sinneserkenntnis in dem Kinde wächst, im Jüngling erstarkt und im Greise abnimmt, sei die Seele offenbar sterblich. Laktanz macht den Unterschied zwischen mens und anima; etwas anderes ist das, wodurch wir leben, etwas anderes das, wodurch wir denken. Im Schlafenden sinkt der Verstand und nicht die Seele in den Schlaf, im Geisteskranken wird der Verstand ausgelöscht, die Seele bleibt [227]). Der Verstand wird also mit dem Alter vermehrt oder geschwächt. Die Seele bleibt immer in ihrem Bestand, seit sie die Fähigkeit zu atmen erhalten hat. Nochmals zeigt er die Überlegenheit der Seele über den Leib daran, daß durch Tugend und Weisheit die Trauer verbannt, die sinnlichen Begierden überwunden werden; die Tugend aber ist die Schöpferin der Unsterblichkeit. Zum Schlusse bringt er noch als historische Zeugnisse für die Unsterblichkeit heidnische Aussprüche, wie jene der Sibyllen und des im Mittelalter noch genannten Hermes Trismegistos. In der Epitome bespricht er nochmals die Unsterblichkeit, ohne neue Gedanken zu bringen. Die Unsterblichkeit ist der Lohn für Tugend und Gerechtigkeit [228]). Der platonische Be-

---

224) Unde credibile est non interire animam, sed dissociari a corpore, quia corpus sine anima nihil potest, animus autem potest multa et magna sine corpore. A. a. O. c. 11.

225) Anima autem, quia tenuitate sua omnem tactum fugit, nullo ictu dissolvi potest. A. a. O. c. 12.

226) Quod ex spiritu coelesti, id constat ac viget semper, quoniam divinus spiritus sempiternus est. A. a. O.

227) Dormientium mens, non anima sopitur, et in furiosis mens exstinguitur, anima manet. A. a. O.

228) Epitom. c. 35.

wegungsbeweis scheint diesmal unbedingte Beweiskraft bei ihm zu haben [229]). Als wichtigster Beweis erscheint ihm jetzt Gotteserkenntnis und Gottebenbildlichkeit [230]).

Athanasius († 373).

Die griechischen Väter zeigen sich von den Beweisen der griechischen Philosophen mehr beeinflußt als die römischen, weil sie ihre Werke in ihrer Muttersprache studieren und ihren Geist an ihnen bilden konnten. Ihre Beweisführung ist deshalb auch wissenschaftlicher und tiefgehend. Athanasius verteidigt in der Schrift an die Heiden die Selbständigkeit und Unsterblichkeit der Seele. Er geht von der Vernünftigkeit derselben aus. Durch diese Eigenschaft unterscheidet sie sich von der Tierseele [231]). Der Mensch allein erfaßt in seinem Geiste und mit seinen Gedanken abwesende und außer ihm liegende Dinge. Er prüft sie, wägt sie gegeneinander ab und wählt aus, was ihm besser erscheint. Die Tiere schauen nur auf das Gegenwärtige und werden zu dem, was vor ihren Augen liegt, durch Zwang getrieben. Der Mensch wird oft durch die Vernunft von dem zurückgehalten, zu welchem er sich hingezogen fühlt. Deshalb ist der Menschengeist von den Sinnen des Körpers durchaus verschieden [232]). Er ist der Richter der Sinne, indem er das, was sie erfaßt haben, unterscheidet. Das Auge hat nur die Aufgabe zu sehen, die Ohren zu hören, der Mund kann das Gift verkosten, aber ohne den Geist weiß er nicht, daß dieses schadet [233]). Er erläutert es am Beispiel vom Zitherspieler. Die Saiten haben einen verschiedenen Ton. Ihr Zusammenklang kann nur von einem in dieser Kunst erfahrenen Menschen erkannt werden. Ihre Harmonie bewirken sie nur durch den Anschlag des Spielers. Die Saiten sind die Sinne. Der Geist unterscheidet sie und geht ihnen voraus. Die Seele weiß, was sie tun soll und zeigt an, daß sie inWahrheit von der äußeren Erscheinung des Körpers verschieden ist [234]). Während der Körper auf der Erde

229) A. a. O. c. 70.

230) A. a. O. c. 70; vgl. De opificio Dei c. 18, 3.

231) *Πρῶτον μὲν οὖν οὐ μικρὸν γνώρισμα τοῦ λογικὴν εἶναι τὴν τῶν ἀνθρώπων ψυχήν, ἐκ τοῦ πρὸς τὰ ἄλογα διαλλάττειν αὐτήν.* Migne, P. gr. 25, 61 c. 31.

232) *Αἰσθάνεται ἕκαστος, εἰ τῆς ἀληθείας γένοιτο φίλος, ὅτι ἄλλος παρὰ τὰς σωματικὰς αἰσθήσεις ἐστὶν ὁ τῶν ἀνθρώπων νοῦς.* A. a. O.

233) *Οὐκ οἶδεν, ὅτι βλάπτει ταῦτα, εἰ μὴ ὁ νοῦς διακρίνῃ.* A. a. O.

234) *Ὅταν ὁ ἐπιστήμων νοῦς αὐτῶν ἡγεμονεύῃ, τότε καὶ διακρίνει ἡ ψυχὴ καὶ οἶδεν ὅ ποιεῖ καὶ πράττει . . . καὶ δείκνυσιν, ὅτι ἀληθῶς ἄλλη παρὰ τὸ φαινόμενόν ἐστιν ἐν σώματι.* A. a. O. S. 63.

ruht, denkt und betrachtet die Seele Himmlisches. Während jener nichts tut, ruht und schläft, wird der Mensch in seinem Innern bewegt, er betrachtet die Dinge, die außer ihm liegen, sucht ferne Gegenden auf und durchwandert sie, geht Freunden und Bekannten entgegen, sieht und ahnt oft Künftiges voraus. Das ist die der Vernunft teilhaftige Seele. Eine solche, vom Körper und den Sinnen verschiedene, über sie herrschende, vernünftige Seele muß auch unsterblich sein. An jene, welche der Seele die Unsterblichkeit absprechen, richtet er die Frage: Wie kommt es, daß der Mensch, da doch der Körper von Natur aus sterblich ist, über die Unsterblichkeit nachdenkt, das Gegenwärtige deshalb verachtet und mit Sehnsucht nach jenen zukünftigen Gütern strebt [235]). Der Körper kann von sich aus solche Dinge nicht denken. Darum muß das, was der Natur des Körpers Entgegengesetztes denkt, vom Körper verschieden sein; es muß eine vernünftige, unsterbliche Seele sein [236]). Athanasius verbindet hier das teleologische Moment mit dem metaphysischen als Grundlage zu einem Unsterblichkeitsbeweis. Er erkennt, daß der teleologische Beweis auf einer metaphysischen Grundlage basieren muß, indem eigene Seelentätigkeiten aufgezeigt werden, welche die Verschiedenheit der Seele vom Körper und ihre überagende Stellung und Wesenheit dartun, aber die Stufenfolge der Substanzialität, Einfachheit und Geistigkeit der Seele ist von ihm noch nicht klar erfaßt. Auch den platonischen Bewegungsbeweis macht er sich zu eigen. Die Seele bewegt den Körper und wird nicht von anderm bewegt, folglich wird sie von sich selbst bewegt und behält diese Bewegung auch nach dem Untergang des Körpers bei. Was sich selbst bewegt, muß notwendig nach dem Tode des Körpers weiter leben, denn die Bewegung der Seele ist nichts anderes als ihr Leben [237]). Die Begriffe Selbstbewegung und Leben werden einander gleichgesetzt. Dem sonst so scharfen Denker entging es, daß damit Präexistenz und Unsterblichkeit der Tierseele zugegeben werden müssen. Aber sein Lieblingsgedanke ist doch die Teleologie. Während die kör-

---

235) *Πῶς, τοῦ σώματος θνητοῦ κατὰ φύσιν ὄντος, λογίζεται ἄνθρωπος τὰ περὶ ἀθανασίας καὶ πολλάκις ἑαυτῷ τὸν θάνατον ὑπὲρ ἀρετῆς προκαλεῖται;* A. a. O. S. 63 c. 32.

236) *Τί οὖν ἂν εἴη τοῦτο πάλιν ἢ ψυχὴ λογικὴ καὶ ἀθάνατος;* A. a. O.

237) *Ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα κινεῖ καὶ οὐχὶ ὑπὸ ἄλλων αὐτὴ κινεῖται, ἀκόλουθόν ἐστιν ὑφ' ἑαυτῆς κινουμένην τὴν ψυχὴν καὶ μετὰ τὴν εἰς γῆν ἀπόθεσιν τοῦ σώματος κινεῖσθαι πάλιν αὐτὴν ἀφ' ἑαυτῆς. Οὐ γὰρ ἡ ψυχή ἐστιν ἡ ἀποθνήσκουσα . . . Ἑαυτῇ δὲ κινουμένη, ἐξ ἀνάγκης καὶ μετὰ τὸν τοῦ σώματος θάνατον ζῇ· ἡ γὰρ κίνησις τῆς ψυχῆς οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ἡ ζωὴ αὐτῆς.* A. a. O. 65 c. 33.

perlichen Sinne nur Sterbliches fassen, betrachtet und denkt die Seele Unsterbliches. Darum muß sie auch unsterblich sein und immer leben, denn niemals verlassen sie die Gedanken und Begriffe der Unsterblichkeit, sondern sie ruhen in ihr beständig einem Zunder gleich zur Sicherheit ihrer Unsterblichkeit [238]).

Gregor von Nyssa († um 395)

legt im Dialog *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, auch *Τὰ Μακρίνια* genannt, seiner sterbenden Schwester Makrina seine Ansicht über Seele, Unsterblichkeit und Auferstehung in den Mund. Er besuchte seine sterbende Schwester; ihre letzten Gespräche drehten sich um dieses Thema. Er erinnert dabei an die Lehren der Schule Epikurs, wornach der Naturverlauf sich durch das zufällige Zusammentreffen der Elemente vollziehe, ohne daß eine Vorsehung ordnend eingreife. Nach den Epikureern erkläre sich das Leben so, daß unser Körper von einem Spiritus nach Art einer Blase aufgeblasen sei. Das Leben dauere nur so lange, als dieser Hauch durch die umgebende Luft zusammengehalten werde. Es erlösche, sobald jene Blase sich auflöse. Ziel und Ende der Naturdinge sei für Epikur nur das Sichtbare und das Maß der Erfassung des Universums die Sinne. Unkörperliches könne nicht geschaut werden. Eine Seele, welche von sich aus die Zusammensetzung des Körpers belebe, gebe es nicht, so wenig wie einen Gott, der alles erhalte. Dagegen will Gregor das Dasein einer unkörperlichen, vernünftig-geistigen, unsterblichen Seelensubstanz erweisen. Statt aber unmittelbar das Seelenleben einer Untersuchung zu unterziehen, bedient er sich eines Analogieschlusses. In der Welt zeigt sich das Wirken einer göttlichen Vernunft, die den Gottesleugner Lügen straft. Die Harmonie der Dinge am Himmel und auf der Erde, die wunderbare und geheimnisvolle Verbindung und Vereinigung der von Natur einander entgegengesetzten Stoffelemente, die auf denselben Zweck hingeordnet sind, die Entstehung der zahllosen, verschiedenen Keime durch dieselbe Feuchtigkeit des Regens, die wunderbare Umdrehung der Gestirne belehre den, der mit dem Auge des Geistes sie betrachte, daß eine kunstverständige, göttliche Macht im Weltall vorhanden sei, welche die Teile dem Ganzen anpaßt, das All mit den Teilen ausfüllt und alles zusammenhält. Wie beweist aber, frägt er, dieses Argument auch

---

[238]) *Αἱ γὰρ περὶ τῆς ἀθανασίας ἔννοιαι καὶ θεωρίαι οὐδέποτε αὐτὴν ἀφιᾶσι μένουσαι ἐν αὐτῇ καὶ ὥσπερ ἔκκαυμα ἐν αὐτῇ γινόμεναι πρὸς ἀσφάλειαν τῆς ἀθανασίας.* A. a. O. 68 c. 33.

das Dasein der menschlichen Seele? Der Mensch ist eine Welt im kleinen; er enthält in sich die Stoffe, aus denen die Welt besteht. Wir sind der Ansicht, daß seine Seele begabt sei mit einer eigenen, besonders ausgezeichneten Natur, die von den Teilen des Körpers verschieden ist [239]). Wie nämlich unser Gesichtssinn bei der Weltbetrachtung zum Dolmetscher einer allmächtigen Weisheit wird, welche in dem Weltall geschaut wird, indem wir durch die Wirksamkeit unserer Sinne zur Erkenntnis eines Dinges und Verstandes hingeführt werden, der die Sinne überragt, so haben wir auch bei Betrachtung der Welt in uns kein geringes Hilfsmittel durch das Sinnenfällige zum Verborgenen zu gelangen. Das aber ist in sich geheim und verborgen, was mit dem Geist und Verstand erfaßt wird und als etwas Unsichtbares sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht [240]). Die Seele ist für jene, die sich selbst kennen lernen wollen, hinreichende Lehrmeisterin, nämlich daß sie stofflos und unkörperlich ist, ihrer Natur entsprechend sich betätigt und bewegt und durch die Werkzeuge des Körpers ihre Bewegung anzeigt [241]). Indem Gregor Selbstbeobachtung unter Anwendung des Kausalitätsgesetzes als das Mittel der Selbsterkenntnis bezeichnet, hat er für die Seelenkunde und die Unsterblichkeitsbeweise den richtigen Weg angegeben. Er gibt uns gleich Beispiele seiner Methode. Was würde, sagt er, das vom Geist getrennte Gehör oder Auge oder ein anderes Sinneswerkzeug zur Erkenntnis einer gesuchten Sache helfen, wenn jedes von ihnen für sich allein wäre? Nur durch den Geist wissen wir, daß die Sonne an Größe und Umfang die Erde um Vieles überragt. Nur durch den Geist haben wir eine Erklärung der Mondphasen. Nur der Geist vermag in der Geometrie die sinnliche Figur zu übersinnlichen Erkenntnissen zu verwerten. Also gibt es in uns ein intellektuelles, unsichtbares Wesen, welches unvermischt und verborgen unserm Wesen eingegossen ist [242]). Auf den materialistischen Einwand, die Denktätigkeit lasse sich auch rein mecha-

---

239) *Ὑπειλήφαμεν δὲ τὸ εἶναι αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν ἐν ἐξηλλαγμένῃ τε καὶ ἰδιαζούσῃ φύσει, παρὰ τὴν σωματικὴν παχυμέρειαν.* A. a. O. 28.

240) *Οὕτω καὶ πρὸς τὸν ἐν ἡμῖν βλέποντες κόσμον, οὐ μικρὰς ἔχομεν ἀφορμὰς πρὸς τὸ διὰ τῶν φαινομένων καὶ τοῦ κεκρυμμένου καταστοχάσασθαι· κέκρυπται δὲ ἐκείνο, ὅ ἐφ' ἑαυτοῦ ὂν νοητόν τε καὶ ἀειδὲς διαφεύγει τὴν αἰσθητικὴν κατανόησιν.* A. a. O. 28.

241) *Εἰ κ'ἂν ἡ διδάσκαλος τῶν περὶ ψυχῆς ὑπολήφεων αὐτὴ ἡ ψυχή, ὅτι ἄϋλός τις καὶ ἀσώματος, κατ' ἀλλήλως τῇ ἰδίᾳ φύσει ἐνεργοῦσά τε καὶ κινουμένη, καὶ διὰ τῶν σωματικῶν ὀργάνων ἰδίας κινήσεις ἐνδεικνυμένη.* A. a. O. 29.

242) A. a. O. 33.

nisch erklären nach Art der künstlichen Maschinen, in denen der Stoff so geordnet ist, daß er nicht nur in der Form Ähnlichkeit mit einem Menschen aufweist, sondern auch in Bewegung und Lauten, entgegnet er, daß gerade der Plan, die Zusammensetzung eines solchen Kunstwerkes auf die geistige Tätigkeit des Künstlers hinweise [243]). Zuletzt macht er noch den dialektischen Einwand, aus dem Bisherigen könne nur geschlossen werden, was die Seele nicht sei, nämlich nichts Materielles, aber noch nicht auf eine positive Seite ihres Wesens. Vieles, läßt er Makrina entgegnen, lernen wir auf dem Weg der Negation kennen. Ein nicht schlechter Mann ist ein guter, ein unmännlicher ein furchtsamer, wenn wir demgemäß erfahren haben, der Geist sei nicht das, was vom Sinn erfaßt wird, keine Farbe, keine Form, nichts Hartes, Schweres, noch eine Größe, noch dreidimensional oder von örtlicher Lage, noch überhaupt etwas, was zur Materie gehöre, erkennen wir, daß er etwas anderes als diese ist. Der Opponent möchte dem noch nicht zustimmen, sondern aus der Aufzählung dessen, was der Geist nicht ist, könne man zur Meinung kommen, er sei überhaupt nichts. Makrina nennt diese skeptische Ansicht absurd. Würde man aus der Welt alles als nicht existierend streichen, was nicht durch die Sinne erkannt wird, dürfte man auch die leitende Macht im Weltall nicht bekennen [244]). So verhalte es sich mit dem menschlichen Geiste. Wie wir auf Grund der im Weltall sich offenbarenden Weisheit Gottes an der Existenz der göttlichen Natur und Macht nicht zweifeln, so ist auch das Dasein der Seele nicht unglaublich, was immer sie sein mag. Jetzt wird neben der Unkörperlichkeit und Vernünftigkeit der Seele zum Erweis ihrer Unsterblichkeit der Begriff der Einfachheit eingeführt, um den metaphysischen Beweis abzuschließen. In den lebenden Körpern, deren Natur aus der Mischung der Elemente besteht, findet sich keine Gemeinschaft hinsichtlich des Wesens mit dem einfachen und gehaltlosen Sein der Seele [245]). Deshalb geht auch nach Auflösung der körperlichen Elemente das nicht unter, was durch seine Lebenskraft sie bindet und eint [246]). Dabei spricht er einen neuen Gedanken aus. Indem die Seele alle den Körper konstituierenden

---

[243]) A. a. O. 36.

[244]) A. a. O. 41.

[245]) *Οὐδὲ ἐπὶ τῶν ζώντων σωμάτων, οἷς ἡ ὑπόστασις ἐκ τῆς τῶν στοιχείων ἐστὶ συγκράσεως, κοινωνία τις κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον ἐστὶ τῷ ἁπλῷ καὶ ἀειδεῖ τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν σωματικὴν παχυμερίαν.* A. a. O. 44.

[246]) *Οὔκουν οὐδὲ ἀναλυσάντων πρὸς ἑαυτὰ τῶν ἐν τοῖς σώμασιν στοιχείων τὸ συνδέον αὐτὰ διὰ τῆς ζωτικῆς ἐνεργείας ἀπόλωλεν.* A. a. O. 44.

Teile, solange ihre Vereinigung dauert, durchdringt, wird jedes einzelne Element belebt; aber auch, wenn diese Vereinigung der Elemente gelöst ist und sie zu ihren eigenen Verbindungen zurückkehren, ist die einfache Natur der Seele jedem einzelnen Teile nach der Auflösung des Körpers noch nahe, und während sie auf eine geheimnisvolle Weise mit den Elementen sich verbunden hat, verbleibt sie auch für immer bei ihnen und wird auf keine Weise aus dieser Vereinigung herausgerissen [247]), denn ohne Schwierigkeit ist die geistige Natur jedem der Stoffe, dem sie einmal eingepflanzt wurde, gegenwärtig und wird durch nichts zugleich mit der Gegensätzlichkeit derselben losgerissen [248]). Ein Beispiel dafür findet er darin, daß der Verstand den Himmel betrachtet und bis zu den Grenzen der Erde in wißbegieriger Untersuchung sich ausdehnen kann, ohne daß der kontemplative Teil unserer Seele losgerissen wird, während er sich zu so großen Entfernungen ausdehnt [249]). Angesichts einer solchen Gottähnlichkeit der menschlichen Seele mochte Makrina ihren über den Tod des hl. Basilius wie über den eigenen bevorstehenden Hingang tiefgebeugten Bruder leicht mit dem Hinweis trösten: „Wozu noch Trauer, wenn nur das Sichtbare mit dem Unsichtbaren vertauscht wird." Aber noch eine Schwierigkeit findet Gregor. Das Seelenleben hat nicht nur intellektive, sondern auch motorische Kräfte. Er kennt sie von Plato und Aristoteles her, *τὸ ἐπιθυμητικὸν* und *τὸ θυμοειδές*. Sind sie der Seele konsubstanzial oder von ihrem Wesen verschieden? Für Plato und Aristoteles wurde diese Tatsache des Seelenlebens Anlaß zur Teilung der Seelensubstanz. Aristoteles habe deswegen die Seele für sterblich erklärt [250]). Er will sich ganz nach der hl. Schrift richten und nichts annehmen, was mit der Gottebenbildlichkeit der Seele unvereinbar sei. Weil aber die vis concupiscendi und irascendi auch in der vernunftlosen Natur sich zeigen, gehören sie nicht zur Definition der Seele [251]). Schon auf Erden haben manche wie Moses diese Strebungen ganz

247) A. a. O. 44 D—45 A.

248) *Οὐδεὶς πόνος τῇ νοερᾷ φύσει ἑκάστῳ παρεῖναι, οἷς ἅπαξ ἐνεφύη, διὰ κράσεως μὴ συνδιασχιζομένη τῇ τῶν στοιχείων ἐναντιότητι.* A. a. O. 48.

249) *Ἐπεὶ καὶ νῦν ἔξεστι τῇ διανοίᾳ ὁμοῦ τε τὸν οὐρανὸν θεωρεῖν καὶ ἐπὶ τὰ πέρατα τοῦ κόσμου ταῖς πολυπραγμοσύναις ἐκτείνεσθαι· καὶ οὐ διασπᾶται πρὸς τοσαῦτα μήκη τὸ θεωρητικὸν τῆς ψυχῆς ἡμῶν διατεινόμενον.* A. a. O. 48.

250) *Ὅσα θ' ὁ μετ' ἐκεῖνον φιλόσοφος, ὁ τεχνικῶς τοῖς φανομένοις ἀκολουθῶν καὶ τὰ νῦν ἡμῖν προκείμενα δι' ἐπιμελείας κατεξετάζων θνητὴν εἶναι διὰ τούτων τὴν φυχὴν ἀπεφήνατο.* A. a. O. 52.

251) A. a. O. 54.

abgelegt. Das war nur möglich, weil sie nicht zu unserer Natur gehören. Nur die spekulative, urteilende und von den Dingen Einsicht nehmende Kraft ist der Seele natürlich, und durch sie bewahrt sie die Gottebenbildlichkeit [252]). Gregor möchte so auf einfachstem Weg zu einem Unsterblichkeitsbeweis kommen: Menschenseele = Gottebenbildlichkeit = Unsterblichkeit. Er muß zwar zugeben, daß die Reinigung von Affekten zum Teil erst im andern Leben gelingt, aber auch dann noch hat die genannte Formel ihre Berechtigung, weil er in dieser Schrift ziemlich deutlich eine *αποκατάστασις τῶν πάντων* lehrt. Doch dies sei hier nicht weiter ausgeführt [253]).

In der großen katechetischen Rede führt Gregor einen teleologisch-theologischen Beweis, der mit dem später zu nennenden Anselm'schen Ähnlichkeit hat. Gott wurde zur Erschaffung der menschlichen Natur nicht aus Notwendigkeit, sondern aus Liebe bewogen. Gott durfte kein Licht sein, das niemand schauen kann, keine Herrlichkeit, die keine Zeugen hat, keine Güte, die niemand genießt, auch alles andere in der göttlichen Natur durfte nicht müßig vorhanden sein, ohne daß jemand daran Teil nahm und sich dessen erfreute. Wenn also der Mensch zur Teilnahme an den göttlichen Gütern erschaffen wurde, mußte er auch für die Teilnahme daran fähig sein. Wie das Auge durch den ihm von Natur eingepflanzten Glanz (alte Physik!) am Lichte Teil nimmt, indem es durch die ihm eingegebene Kraft das ihm Verwandte anzieht, so mußte auch der Menschennatur etwas beigemischt sein, was mit Gott verwandt sei, damit auf Grund der Übereinstimmung sie vom Verlangen nach dem ergriffen würde, dem sie verwandtschaftlich verbunden ist. Weil aber zu den Vollkommenheiten der göttlichen Natur auch die Ewigkeit gehört, durfte auch die Beschaffenheit unserer Natur dieser nicht ermangeln, sondern mußte die Unsterblichkeit in sich haben. Darum sei der Mensch nach der Genesis als Bild Gottes erschaffen. So sieht Gregor in der genannten Gottebenbildlichkeit auch einen Schriftbeweis für die Unsterblichkeit [254]). In der gleichen Schrift erwähnt er nochmals kurz als metaphysischen Grund der Unsterblichkeit die Einfachheit der Seele. Es gibt zwar analog dem wirklichen Tod des Leibes einen Tod der Seele, weil auch eine Gemeinschaft am Bösen

[252]) *Φαμὲν γὰρ τῆς ψυχῆς τὴν μὲν θεωρητικήν τε καὶ διακριτικὴν καὶ τῶν ὄντων ἐποπτικὴν δύναμιν οἰκείαν εἶναι καὶ κατὰ φύσιν αὐτήν, καὶ διὰ τῆς θεοειδοῦς χάριτος, διὰ τοῦτο σώζειν ἐν αὐτῇ τὴν εἰκόνα.* A. a. O. 57.

[253]) A. a. O. 152.

[254]) *Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας.* Migne, P. gr. 45, 15 ff. c. 5.

zwischen Leib und Seele besteht. Aber unter Anspielung auf die Felle, mit denen Jakob bekleidet war, sagt er, der Tod der Loslösung vom Gewand der toten Felle trifft die Seele nicht, denn wie kann etwas aufgelöst werden, was nicht zusammengesetzt ist? [255]) Gregor hat das Verdienst, den Materialismus in der Seelentheorie durch Betonung der Unkörperlichkeit, Einfachheit und Geistigkeit der Seele energisch zurückgewiesen und die metaphysische Beweisführung dadurch gefördert zu haben. Von den platonischen Beweisen ist er nicht beeinflußt.

Ambrosius († 397)

bietet für unsern Stoff eine geringe Ausbeute. Er war, wie Bardenhewer sagt [256]), eine echt römische, ethisch-praktische Natur. Zu philosophisch-dogmatischer Spekulation hatte er weder Zeit noch Neigung. Er kennt zwar die Verteidigung der Unsterblichkeit durch Plato und Cicero, aber er macht sie sich nicht zu Nutzen. Der Schriftbeweis ist für ihn ausschlaggebend. Ein gewisser Horontianus hatte ihn über das Wesen der Seele gefragt. Der Fragesteller hatte darüber Studien gemacht, war aber von den Antworten der Philosophen nicht befriedigt. Ambrosius bestätigt sein Urteil. Die Seele sei weder Blut noch Feuer noch die Harmonie der Nerven, noch sei sie im Sinne Platos etwas, was sich selbst bewege, aber von andern nicht bewegt werde, noch ein fünftes Naturelement, die Entelechie des Aristoteles. Er möge sich nur an die Versicherung des Apostels halten, die Seele werde von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes [257]), darum müsse sie von überaus vorzüglicher Natur sein. Der Apostel zeige damit keine geringe Gnade der Seele an, durch deren Kraft sich das menschliche Geschlecht zur Adoptivkindschaft Gottes erhebt in der Ebenbildlichkeit Gottes. Darauf folgt eine Beschreibung des Wesens der Seele. Sie kann durch die Sinne nicht erfaßt werden und ist darum den unkörperlichen und unsichtbaren Naturen gleich und überragt durch ihre Substanz die körperlichen und sinnenfälligen Qualitäten [258]). An diese nicht gerade wissenschaftliche Dar-

255) A. a. O. c. 8.

256) Patrologie; S. 403; 1. Afl. Freiburg 1894.

257) Röm. c. 8, 21.

258) Animae enim neque tactu aliquo comprehenduntur neque visu corporeo videntur, et ideo praeferunt illius incorporeae et invisibilis naturae similitudinem et supergrediuntur substantia sua corpoream et sensibilem qualitatem. Ad Horontianum; Epist. 34; vgl. De Isaac et Anima, c. 2, 4.

stellung des Seelenwesens knüpft er eine Art Unsterblichkeitsbeweis an. Das Sichtbare ist zeitlich, bezeichnet Zeitliches, hängt am Zeitlichen; das Unsichtbare hängt an jenem ewigen und höchsten Gut, lebt, ist, und bewegt sich in ihm und läßt sich nicht von ihm, wenn die Guten sich an es wenden, trennen [259]). Dieser Standpunkt zeigt allerdings keine Neigung für philosophische Beweise und Distinktionen. In der Schrift über den Glauben an die Auferstehung versichert er, man könne ihn durch den Hinweis auf die Unsterblichkeit der Seele nicht hinreichend befriedigen, indem man ihn nur zum Teil erlöse; denn was kann das für eine Gnade sein, wo ich nicht ganz (dem Tode) entrinne, was für ein Leben, wenn in mir das Werk Gottes untergeht, was für eine Gerechtigkeit, wenn das Ende der Natur der Tod ist, gemeinsam für den Fehlenden wie für den Gerechten, was kann das für eine Wahrheit sein, wenn man die Seele für unsterblich hält, weil sie sich selbst bewegt und immer bewegt wird? [260]) Ambrosius hält also auf die Unsterblichkeitsbeweise nicht viel und der Seitenhieb auf den platonischen Bewegungsbeweis bekundet eine Geringschätzung dieses Philosophen.

Nur in der Schrift de bono mortis bedient er sich des platonischen Beweises aus dem Begriff des Lebens. Die Seele ist der Begriff des Lebens, der dem des Todes entgegengesetzt ist. Wie kann, frägt er, ihre Substanz untergehen, da ja die Seele es ist, welche das Leben gibt? Wem die Seele eingegossen ist, dem ist das Leben eingegossen? Die Seele ist also das Leben. Wie kann sie den Tod annehmen, da sie ihm entgegesetzt ist? [261]) Als Beispiel bedient er sich desselben Gleichnisses wie Plato im Phädon. Wie der Schnee die Wärme nicht annimmt und das Licht nicht die Finsternis, so nimmt die Seele den Tod nicht an, also stirbt

---

[259]) Quae enim videntur, temporalia significant, temporalia sunt; temporalibus agglutiantur; illa autem, quae non videntur, aeterno illo et summo adhaerent bono, atque in illo vivunt et sunt et moventur, nec ab eo, si boni consulunt, se patiuntur separari et dividi. A. a. O.

[260]) Et illi quidem, qui dicunt animas immortales esse, non satis mulcere me possunt, cum pro parte me redimunt. Namque potest esse gratia, ubi non totus evasi? Quae vita, si in me opus Dei occidat? Quae iustitia, si naturae finis mors sit erranti iustove communis? Quae veritas, ut, quia ipsa se moveat et semper moveatur, anima immortalis esse credatur? De fide ressurrectionis; Ausg. Frische et le Nourry; Paris 1686; Bd. II; S. 126.

[261]) Nam quomodo substantia eius interire potest, cum utique anima est, quae vitam infundit! Et cui anima infunditur, vita infunditur. Anima ergo vita est. Quomodo enim potest mortem recipere, cum sit contraria? De bono mortis c. 9.

sie nicht. Aber wie wenig Überzeugung dieser Beweis in ihm bewirkt, besagt der Zusatz: Hier haben wir eine Begründung, aber sie ist eine menschliche [262]). Dann nennt er als Schriftbeweis den Ausspruch des Herrn: „Potestatem habeo ponendi animam et potestatem habeo iterum sumendi eam." [263]) Das Leben wird also abgelegt und wieder angenommen. Ein andermal sagt der Herr: „Quid scis, an nocte hac a te haec anima reposcatur?" [264]) Die Seele wird also zurückgefordert, nicht vernichtet werden. Der Schriftbeweis gilt dem praktischen Römer alles, die philosophischen wenig.

Nemesius

war um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert Bischof von Emesa. In der Schrift *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* verteidigt er die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele in Anlehnung an Plato und die Neuplatoniker. Er ist in der griechisch-römischen Philosophie gut bewandert und kennt die verschiedenen Theorien über die Seele. Demokrit, Epikur und der ganze Chor der Stoiker, sagt er, halten die menschliche Seele für einen Körper, sind aber über ihr Wesen uneins. Die Stoiker halten sie für einen Hauch (spiritus, *πνεῦμα*), Kritias für das Blut, Hippon für Wasser, Demokrit für Feuer, Heraklit für eine Ausdünstung des Feuchten. Auch jene, die sie für etwas Unkörperliches halten, sind nicht einig. Die einen halten sie für eine unsterbliche Substanz, andere zwar für unkörperlich, leugnen aber ihre Substanzialität und Unsterblichkeit. Thales behauptete zuerst, sie bewege sich immer und durch sich selbst [265]). Deshalb wird der platonische Bewegungsbeweis auf Thales zurückgehen. Pythagoras nannte sie eine sich bewegende Zahl, Plato ein intellektuelles Wesen, das aus sich selbst Bewegung hat nach einer harmonischen Zahl, Aristoteles nannte sie die erste Entelechie des physischen, organischen Körpers, der das Leben in der Potenz hat [266]). Dinarchos nannte sie die Harmonie der 4 Elemente, d. h. die harmonische Mischung und den Zusammenklang vom Kalten, Feuchten, Warmen und Trockenen

---

262) Habemus ergo rationem, sed haec humana. A. a. O. c. 10.

263) Joh. 10, 18.

264) Luk. 12, 20.

265) *Θαλῆς μὲν γὰρ πρῶτος τὴν ψυχὴν ἔφησεν ἀεικίνητον καὶ αὐτοκίνητον.* Migne, P. gr. 40, 537.

266) *Ἀριστοτέλης δὲ ἐντελέχειαν πρώτην σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.* A. a. O.

im Körper. Außerdem gibt es solche, wie die Manichäer, die nur eine Seele in allem annehmen, welche sich in die einzelnen zerteilt und wiederum sich in sich selbst zusammenzieht.

Nemesius verteidigt zuerst die Unkörperlichkeit und Substanzialität der menschlichen Seele, wobei er sich auf den Pythagoreer Numenius und den Neuplatoniker Plotin stützt. Die Körper, sagt er, sind von Natur veränderlich und unendlich teilbar; sie brauchen etwas, was sie eint und zusammenhält; das nennen wir Seele [267]). Wäre die Seele ein noch so feiner Körper, was würde sie zusammenhalten? In das Unendliche kann man nicht gehen, man wird schließlich auf etwas Unkörperliches stoßen. Nimmt man mit den Stoikern in den Körpern eine Bewegung an, die nach außen gerichtet Größe und Beschaffenheit, nach innen Einheit und Substanz bewirkt, so muß man sie fragen, da jede Bewegung von einer Kraft ausgeht, was ist das für eine Kraft und worin besteht ihr Wesen? [268]) Ist sie Materie, gilt das oben Gesagte. Wenn sie kein Stoff ist, sondern am Stoff, was ist das, was mit dem Stoff verbunden ist? Wenn kein Stoff, dann immateriell, wenn aber immateriell, dann kein Körper, denn jeder Körper ist materiell [269]). Auf den Einwand, der Körper erstrecke sich im dreidimensionalen Raum und die Seele dehne sich im ganzen Körper aus, weise also die gleiche Art der Ausdehnung auf und sei deshalb ein Körper, entgegnet er, jeder Körper sei dreifach im Raum ausgedehnt, aber nicht alles, was den dreidimensionalen Raum einnehme, sei ein Körper. Größe und Beschaffenheit, an sich unkörperlich, erlangen per accidens in der Masse Ausdehnung. So ist auch die Seele an sich ohne Ausdehnung; per accidens wird sie zugleich mit dem dreifach Ausgedehnten, in welchem sie ist, selbst als dreifach ausgedehnt aufgefaßt [270]). Ferner, jeder Körper wird entweder durch äußern oder innern Antrieb bewegt. Im ersten Fall ist er unbeseelt, im zweiten beseelt. Wenn die Seele

[267]) *Τὰ σώματα τῇ οἰκείᾳ φύσει τρεπτὰ ὄντα καὶ σκεδαστὰ καὶ δι' ὅλου εἰς ἄπειρον τμητὰ μηδενὸς ἐν αὐτοῖς ἀμεταβλήτου ὑπολειπομένου δεῖται τοῦ συντιθέντος καὶ συνάγοντος καὶ ὥσπερ συσφίγγοντος καὶ συγκρατοῦντος αὐτά, ὅπερ ψυχὴν λέγομεν.* A. a. O. 539 ff.

[268]) *Ἐρωτητέον αὐτούς, ἐπειδὴ πᾶσα κίνησις ἀπό τινός ἐστι δυνάμεως, τίς ἡ δύναμις αὕτη καὶ ἐν τίνι οὐσιῶται.* A. a. O. 540.

[269]) *Εἰ δὲ οὐχ ὕλη, ἀλλ' ἔννλον . . . τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ μέτεχον τῆς ὕλης; πότερον ὕλη καὶ αὐτὸ ἢ ἄϋλον; εἰ μὲν οὖν ὕλη, πῶς ἔννλον καὶ οὐχ ὕλη; εἰ δὲ οὐχ ὕλη, ἄϋλον ἄρα· εἰ δὲ ἄϋλον, οὐ σῶμα. Πᾶν γὰρ σῶμα ἔννλον.* A. a. O.

[270]) *Οὕτως οὖν καὶ τῇ ψυχῇ καθ' ἑαυτὴν μὲν προσέτι τὸ ἀδιάστατον, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ τῷ, ἐν ὅ ἐστι, τριχῇ διαστατῷ ὄντι, συνθεωρεῖται καὶ αὐτὴ τριχῇ διαστατή.* A. a. O. 541.

ein Körper ist und von außen bewegt ist, ist sie unbeseelt, von innen, beseelt; ungereimt ist es, das Unbeseelte wie das Beseelte Seele zu nennen. Sie ist also kein Körper [271]). Auch nährt sich die Seele von der Wissenschaft, d. h. von Unkörperlichem; deshalb ist sie kein Körper [272]). Manche sagen, die Seele sei das Blut, weil durch dessen Entfernung der Tod eintritt. Dann müßte sie noch vieles andere sein, weil nach Entfernung anderer Dinge ebenfalls der Tod eintritt. Übrigens entbehren manche Lebewesen des Blutes, also kann das Blut nicht die Seele sein, ebensowenig das Wasser oder die Luft [273]). Die Stoiker Cleanthis und Chrysippus weisen auf die Ähnlichkeit der Kinder mit den Eltern hin. Die Ähnlichkeit zeige sich durch gleiche Neigungen, Charakter, Gewohnheiten. Ähnlichkeit und Unähnlichkeit lasse sich nur von Körpern aussagen, also sei die Seele ein Körper. Auch die Verhältniszahlen, entgegnet Nemesius, wie 6 und 24 sind einander ähnlich und unkörperlich, ebenso die Figuren, die gleiche Winkel mit proportionalen Seiten haben; sie sind aber unkörperlich [274]). Wie es ferner der Quantität eigentümlich ist, gleich und ungleich zu sein, so der Qualität ähnlich und unähnlich. Letztere ist ein unkörperlicher Begriff, also ist Unkörperliches dem Unkörperlichen ähnlich [275]). Die Gegner wenden noch ein, nichts Unkörperliches stehe mit Körperlichem in Wechselwirkung. Diese finde aber zwischen Körper und Seele statt, z. B. bei Erkrankung eines derselben. Der Körper wird rot, wenn die Seele sich schämt, blaß bei ihrer Furcht. Also sei die Seele ein Körper. Nach Nemesius ist diese Behauptung eine unbewiesene Annahme. Wie, wenn diese Annahme nicht zutreffe auf die Seele? Übrigens sei es zweifelhaft, ob der Körper allein den Schmerz empfindet, nachdem er von der Seele die Empfindung erhielt, oder ob sie mit dem Körper leidet. Nicht aus Zweifelhaftem oder Strittigem, sondern aus Zugegebenem sei ein Schluß zulässig. Tatsächlich stehe Unkörperliches mit Körpern in Wechselwirkung, denn die unkörperlichen Qualitäten leiden bei Leiden der Körper, d. h. beim Vergehen und

---

271) *Εἰ μὲν ἔξωθεν κινοῖτο, ἄψυχός ἐστιν· εἰ δὲ ἔνδοθεν, ἔμψυχος. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἄψυχον λέγειν τὴν ψυχήν· οὐκ ἄρα σῶμα ἡ ψυχή.* A. a. O. 541.

272) A. a. O. 541.

273) A. a. O. 544.

274) A. o. O. 545.

275) *Ἔτι ὡς τοῦ πόσου ἴδιόν ἐστι τὸ ἴσον καὶ ἄνισον, οὕτως καὶ τοῦ ποιοῦ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, ἀσώματος δὲ ἡ ποιότης. Ἔστιν ἄρα καὶ ἀσώματον ἀσωμάτῳ ὅμοιον.* A. a. O. 545.

Entstehen derselben, mit [276]). Chrysippus sagte, der Tod sei Trennung der Seele vom Körper; nichts Unkörperliches werde vom Körper getrennt, weil es den Körper nicht berühre, aber die Seele berühre den Körper und werde von ihm getrennt, sei daher selbst ein Körper. Nemesius bestreitet die Allgemeinheit der Behauptung, Unkörperliches berühre den Körper nicht, die unkörperliche Linie berühre den Körper und werde von ihm geteilt. Die Seele berühre allerdings den Körper nicht, sonst wäre sie ihm offenbar angelagert; wenn aber dies, dann sei die Anlagerung keine vollständige [277]). Unmöglich könne ein Körper einem andern vollständig angelagert sein, dann aber könne auch nicht das ganze Lebewesen beseelt sein [278]). Wenn also die Seele den Körper berührt, ist sie ein Körper, aber dann kann nicht das ganze Lebewesen beseelt sein. Wenn aber das Ganze beseelt ist, berührt die Seele weder den Körper, noch ist sie selbst ein Körper. Das ganze Lebewesen ist aber beseelt, also ist sie kein Körper und ist als unkörperliches Wesen getrennt [279]). Dinarchos nannte die Seele eine Harmonie. Auch Simias macht im Phädon diesen Einwurf gegen ihre unkörperliche Substanzialität. Nemesius glaubt dies eingehend widerlegen zu sollen. Als Harmonie müßte die Seele erst nach der Bildung des Körpers entstanden sein. Während die Seele nach der platonischen Präexistenzlehre, der er bis zu einem gewissen Grade beipflichtet, vorher sein muß. Die Harmonie ist das Ergebnis der Zusammensetzung der Komponenten und verhält sich nicht anders als diese [280]). Es ist ein Widerspruch, daß die Seele eine Harmonie, die Wissenschaft aber Erinnerung sei. Die These von der Erinnerung ist wahr, demnach ist jene von der Harmonie falsch [281]). Die Seele steht zum Körper im Gegensatz

---

276) *Αἱ ποιότητες γοῦν, ἀσώμαται οὖσαι, πασχόντων τῶν σωμάτων, καὶ αὐταὶ συμπάσχουσιν, ἔν τε τῇ φθορᾷ καὶ τῇ γενέσει συναλοιώμενοι τῷ σώματι.* A. a. O. 549.

277) *Εἰ γὰρ ἐφάπτεται, δηλονότι παράκειται αὐτῷ· εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὅλῳ παράκειται.* A. a. O. 549.

278) *Ἀδύνατον γὰρ σῶμα ὅλον ὅλῳ παρακεῖσθαι καὶ οὕτως οὐκ ἔσται ὅλον ἔμψυχον τὸ ζῶον.* A. a. O. 549.

279) *Ὥστε εἰ μὲν ἐφάπτεται, σῶμα μὲν ἔσται ἡ ψυχή, ὅλον δὲ οὐκ ἔσται ἔμψυχον τὸ ζῶον· εἰ δὲ ὅλον ἐστὶν ἔμψυχον, οὔτε ἄρα ἐφάπτεται, οὔτε σῶμά ἐστι καὶ ὁρίζεται, ἀσώματος οὖσα.* A. a. O. 549.

280) *Πᾶσα γὰρ σύνθεσις οὐκ ἄλλως ἔχει ἢ ὡς ἔχει τὰ ἐξ ὧν σύγκειται.* A. a. O. 552.

281) *Μάχεται τοίνυν τὸ ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχὴν τῷ τὰς μαθήσεις ἀναμνήσεις εἶναι· τὸ δὲ τῶν ἀναμνήσεων ἀληθές ἐστι· ψεῦδος ἄρα τὸ τὴν ψυχὴν ἁρμονίαν εἶναι.* A. a. O. 552.

und spielt ihm gegenüber die Rolle des Herrschenden. Die Harmonie tut das Gegenteil, sie befiehlt nicht, noch steht sie im Gegensatz zu ihm [282]). Die eine Harmonie ist mehr oder weniger Harmonie als die andere, eine Seele aber nicht mehr oder weniger Seele als die andere. Die Seele nimmt die Gegensätze von Tugend und Laster an, die Harmonie nur Harmonie und nicht auch noch Disharmonie [283]). Indem die Seele abwechselnd Gegensätze aufnimmt, ist sie Substanz und Subjekt, die Harmonie ist nur Qualität, und in einem Subjekt; Substanz ist aber etwas anderes als Qualität; also ist die Seele von der Harmonie verschieden [284]). Die Seele ist auch keine körperliche Mischung aus den 4 Elementen, sonst wäre kein Körper unbelebt, weil jeder aus den 4 Elementen besteht. Als Mischung würde die Seele nach Zeiten, Alter, Lebensweise Veränderungen erleiden, dann hätten wir nicht immer die gleiche Seele, was ungereimt ist [285]). Eine Mischung tritt den Begierden des Körpers nicht entgegen, sondern unterstützt sie, die Seele tut das Gegenteil [286]). Alle Qualitäten des Körpers werden durch die Sinne erfaßt, die Seele durch den Intellekt, sie ist also keine körperliche Eigenschaft [287]).

Damit wäre der Boden für einen metaphysischen Unsterblichkeitsbeweis bereitet. Ehe er einen solchen führt, nimmt er noch Stellung zur Aristotelischen Seelenlehre. Mit den bisher genannten Kirchenschriftstellern teilt er die Ansicht über den intellectus agens und passibilis des Stagiriten, wornach der letztere zugleich mit dem Menschen entstehe, der erstere aber von außen in uns eindringe und nicht zum Sein und zur vollkommenen Habe des Menschen gehöre, sondern nur zum Gedeihen seiner physikalischen Kenntnisse und zur Kontemplation [288]). Indem Aristoteles die

[282]) *Ἡ μὲν ψυχὴ καὶ ἐναντιοῦται τῷ σώματι καὶ τὸν ἀρχικὸν ἐπέχει λόγον, ἅτε αὐτοῦ ἄρχουσα· ἡ δὲ ἁρμονία οὔτε ἡγεῖται, οὔτε ἐναντιοῦται.* A. a. O. 553.

[283]) *Ἡ ψυχὴ ἀρετὴν καὶ κακίαν ἐπιδέχεται· ἡ δὲ ἁρμονία ἁρμονίαν καὶ ἀναρμονίαν οὐκ ἐπιδέχεται.* A. a. O.

[284]) *Ἡ ψυχὴ τῷ ἐπιδέχεσθαι τὰ ἐνάντια παρὰ μέρος, οὐσία ἐστὶ καὶ ὑποκείμενον· ἡ δὲ ἁρμονία ποιότης καὶ ἐν ὑποκειμένῳ· ἡ δὲ οὐσία ποιότητος ἕτερον καὶ ἡ ψυχὴ ἄρα ἁρμονίας ἕτερον.* A. a. O. 553.

[285]) A. a. O. 556.

[286]) *Ἡ κρᾶσις οὐκ ἐναντιοῦται ταῖς ἐπιθυμίαις τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ συνεργεῖ.* A. a. O. 557.

[287]) *Παντὸς σώματος αἱ ποιότητες αἰσθηταί εἰσιν· ἡ δὲ ψυχὴ οὐκ αἰσθητή, ἀλλὰ νοητή· οὐκ ἄρα ποιότης σώματός ἐστιν ἡ ψυχή.* A. a. O. 557.

[288]) *Ἀριστοτέλης δὲ τὸν μὲν δυνάμει νοῦν συγκατεσκευάσθαι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸν δὲ ἐνεργείᾳ θύραθεν ἡμῖν ἐπεισιέναι δοξάζει, οὐκ εἰς τὸ εἶναι καὶ τὴν ὕπαρξιν τοῦ ἀνθρώπου συντελοῦντα, ἀλλ' εἰς προκοπὴν τῆς τῶν φυσικῶν γνώσεως καὶ θεωρίας συμβαλλόμενον.* A. a. O.

eigentliche Seele nur Entelechie nenne, könne sie nur noch die Bedeutung einer Qualität haben [289]). Die in dem Körper entstandene Seele vervollkommne so das Lebewesen, daß die Seele niemals ohne den Körper, dieser niemals ohne die Seele sei. Diese sei kein Körper, sondern gehöre dem Körper an; für sich sei sie nichts [290]). Aristoteles nenne den vegetativen Teil der Seele die Seele, *ψυχή*, die er vom Logischen trenne [291]). Ebenso anstößig findet er in der aristotelischen Definition, daß der Körper das Leben in sich potenziell besitze, noch bevor die Seele da sei. Das sei ein innerer Widerspruch. Ein Körper, der das Leben potenziell besitze, müsse vorher actu Körper sein. Er könne aber nicht actu Körper sein, ehe er die Form empfange, an sich sei er nur qualitätslose Materie. Was actu noch nicht sei, könne nicht die Fähigkeit haben, etwas aus sich zu zeugen. Wie könne also der Körper potenziell das Leben besitzen? [292]) Als Platoniker bekämpft er auch die Lehre des Aristoteles, die Seele oder Entelechie sei von sich aus unbeweglich, nur per accidens werde sei bewegt, verleihe aber dem Körper Bewegung. Nemesius entgegnet, nur wenn der Körper von sich aus Bewegung habe, sei es nicht absurd, daß er von einem Unbeweglichen bewegt werde. Unbewegtes wie der Körper könne nicht von Unbeweglichem in Bewegung gesetzt werden. Die Seele bewege sich vielmehr von Natur aus immer und könne von Natur nicht in Ruhe sein. Damit bekennt er sich zum platonischen Bewegungsbeweis, wenn er ihn auch nicht formell führt. Er verhält sich in 3 Punkten gegen Aristoteles ablehnend, daß die Seele Entelechie, unbeweglich sei und im Körper entstehe [293]). Gegen den letzten Punkt stellt er den Grundsatz auf, was einen körperlichen und zugleich zeitlichen Ursprung habe, sei hinfällig und sterblich [294]). Darum müsse die Seele vor dem Körper entstanden sein. Er glaubt, daß der Mosa-

---

289) *Ἀριστοτέλης δὲ τὴν ψυχὴν ἐντελέχειαν λέγων, οὐδὲν ἧττον συμφέρεται τοῖς ποιότητα λέγουσιν αὐτήν.* A. a. O. 560.

290) *Οὕτως ἐνταῦθα γεννηθεῖσα ἡ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι τελειοῖ τὸ ζῶον, ὡς μή τε ἄνευ σώματος εἶναί ποτε τὴν ψυχήν, μήτε σῶμα δίχα ψυχῆς· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχή· σώματος δέ ἐστι, καθ' ἑαυτὴν δὲ οὐχ ὑπάρχει.* A. a. O. 563.

291) *Ἀλλὰ πρῶτον μὲν τὸ ζωτικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ψυχὴν καλεῖ, χωρίζων αὐτῆς λογικόν.* A. a. O. 563.

292) A. a. O. 562.

293) *Ἀρκεῖ καὶ ταῦτα ἐκ πολλῶν ἀποδεῖξαι, τὴν ψυχὴν μήτε ἐντελέχειαν οὖσαν, μήτε ἀκίνητον, μήτε ἐν σώματι γενομένην.* A. a. O. 568.

294) *Πᾶν γὰρ τό γένεσιν ἔχον σωματικὴν φθαρτόν ἐστι καὶ θνητόν.* A. a. O. 572.

ische Bericht damit im Einklang stehe [295]). Es sei ein Irrtum zu glauben, weil nach dem mosaischen Bericht die Seele nach der Bildung des Körpers infundiert wurde, sie sei nach dem Körper erschaffen worden. Moses sage nicht, sie sei damals erst erschaffen worden, und kein Grund liege vor, daß es sich so verhalte [296]). Es bleibe nur die Wahl, mit Aristoteles und den Stoikern die Seele, welche sie im Körper entstanden sein lassen, sterblich zu nennen, oder sie eine unkörperliche Substanz zu nennen, dann aber sie nicht im Körper entstanden sein zu lassen, damit nicht in unserm Geist der Begriff einer sterblichen und unvernünftigen Seele entstehe. Um zu verstehen, wie Nemesius als christlicher Bischof sich zur platonischen Präexistenzlehre bekannte, muß man seine Ansicht von der göttlichen Schöpfertätigkeit kennen. Mit dem sechsten Tagewerk schloß nach Nemesius die Erschaffung aus Nichts ab und setzte die göttliche Providenz ein; seither werden nicht neue Menschenseelen erschaffen. Wenn Seelen durch Zeugung entstehen, entstehen sie auf Grund der Providenz und sind hinfällig wie alles, was auf dem Wege geschlechtlicher Fortpflanzung entsteht. Wenn sie aber aus Nichts entstehen, ist das Schöpfung, und es ist nicht wahr, was Moses sagt: Cessavit Deus ab omnibus operibus suis [297, 298]). Darin unterscheidet sich Nemesius jedenfalls von Plato, daß er der Menschenseele keine ewige Präexistenz zuschreibt. Unerklärlich bleibt nur, wo und wie die zur Zeit der Schöpfertätigkeit Gottes entstandenen Seelen bis zur Verbindung mit dem Leibe leben sollen. Seinen metaphysischen Beweis formuliert er nun so: Wenn die Seele, wie bewiesen, weder ein Körper, noch eine Harmonie, noch eine Mischung, noch Qualität ist, ist sie unzweifelhaft eine unkörperliche Substanz und gehört nicht zu den Dingen, deren Sein in einem Andern beruht. Letztere kommen und gehen ohne den Untergang des Subjekts. Wenn die Seele aber sich trennt, geht der Körper zugrunde. Aus denselben Gründen wird man sie unsterblich nennen dürfen. Wenn sie nämlich kein Körper ist, der erwiesenermaßen von Natur auflösbar und vergänglich ist, noch Qualität oder Quantität oder sonst etwas

295) *Συνάδει δὲ τούτοις καὶ τὰ Μωϋσέως.* A. a. O. 572.

296) *Οὔτε γὰρ Μωϋσῆς τότε αὐτὴν ἐκτίσθαι λέγει, ὅτε τῷ σώματι ἐνεβάλλετο, οὔτε κατὰ λόγον οὕτως ἔχει.* A. a. O. 572.

297) Gen. c. 2, 2.

298) *Εἰ τοίνυν ἐξ ἀλληλογονίας αἱ ψυχαὶ γίνονται, λόγῳ προνοίας γίνονται καὶ φθαρταί εἰσιν, καθάπερ τὰ ἄλλα, τὰ ἐκ διαδοχῆς γένους γινόμενα· εἰ δὲ ἐξ οὐκ ὄντων παράγονται, κτίσις ἐστὶ τὸ γινόμενον καὶ οὐκ ἔστι ἀληθὲς τὸ τοῦ Μωϋσέως.* A. a. O. 573.

aus der Zahl der hinfälligen Dinge, ist sie offenbar unsterblich [299]). Ihm genügt also für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele der Nachweis, daß sie eine unkörperliche Substanz ist, darum gab er sich auch so viele Mühe, dies zu beweisen. Übrigens hält er diese Beweise nur für jene nötig, welche die heiligen Schriften der Christen nicht gebrauchen. Den Christen genüge die Lehre der heiligen Schriften, die aus sich Glauben verdienen und eines von außen hergeholten Beweises nicht bedürfen, weil sie auf göttlicher Eingebung beruhen [300]).

§ 5.

Augustinus († 430).

Keiner unter den Vätern hat so scharfsinnige Untersuchungen über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele angestellt wie der heilige Kirchenlehrer von Hippo. Auch darin zeigt er sich als den größten Denker des christlichen Altertums. Aber das Verständnis seiner Lehre wird durch seinen Entwicklungsgang erschwert. Mit 20 Jahren schloß er sich der Sekte der Manichäer an. Als Lehrer der Rhetorik zu Karthago begann er sich wieder von ihr zu trennen, nachdem er aus einer Unterredung mit ihrem Bischof Faustinus die schmerzliche Gewißheit erlangt hatte, daß er seit Jahren betrogen worden sei. Verzweifelnd an aller Gewißheit menschlichen Erkennens warf er sich der trostlosen Philosophie der Skepsis der Akademie in die Arme. In Mailand vollzog sich der Wendepunkt in seinem Leben wie in seinem Denken. Er studierte mit Eifer platonische Philosophie, was von größtem Einfluß auf seine Unsterblichkeitsbeweise wurde. Das Studium dieser Philosophie befreite ihn von der Skepsis und gab ihm den Mut zum Forschen wieder. Weil die platonische Philosophie schwere Kämpfe in ihm zum Abschluß brachte und Aussicht in das Reich der Wahrheit ihm eröffnete, bewahrte er ihr stets

---

299) *Εἰ δὲ μήτε σῶμα, μήτε συμβεβηκός, δῆλον, ὅτι ἀσώματός ἐστιν οὐσία καὶ οὐδὲν τῶν ἐχόντων ἐν ἄλλῳ τὸ εἶναι. Ταῦτα γὰρ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς· τῆς δὲ ψυχῆς χωριζομένης, τὸ σῶμα πάντως φθείρεται. Τοῖς αὐτοῖς δὲ χρησάμενόν ἐστιν ἀποδεῖξαι τὴν ψυχὴν ἀθάνατον οὖσαν· εἰ γὰρ μήτε σῶμά ἐστιν, ὅπερ φύσει διαλυτὸν ἀπεδείχθη καὶ φθαρτόν, μήτε ποιότης, μήτε ἄλλο τι τῶν φθειρομένων, δῆλον, ὅτι ἀθάνατός ἐστιν.* A. a. O. 589.

300) *Ἡμῖν δὲ ἀρκεῖ πρὸς ἀπόδειξιν τῆς ἀθανασίας αὐτῆς ἡ τῶν θείων λογίων διδασκαλία, τὸ πιστὸν ἀφ' ἑαυτῆς ἔχουσα διὰ τὸ θεόπνευστος εἶναι.* A. a. O. 589.

dankbare Erinnerung. Noch in seinen späteren Jahren erschien sie ihm als das System, welches die andern nichtchristlichen übertrifft und der christlichen Lehre am nächsten kommt [301]). Unter diesem Platonismus ist zunächst der alexandrinische, der Neuplatonismus zu verstehen, denn Plotins Schriften waren es, die in ihm einen Umschwung zum Bessern hervorriefen. Daneben muß er auch Plato selbst studiert haben. In den Schriften zur Zeit seines Katechumenats finden sich Spuren der Bekanntschaft mit Dialogen wie Theätet, Phädrus, Menon, Phädon, Gesetze, die für die Unsterblichkeitsbeweise fast alle von Wichtigkeit sind. So wurde er zum Vermittler platonischer und neuplatonischer Gedanken auch für jene Zeiten der Scholastik, in denen man solche Schriften nicht oder nur in Bruchstücken besaß. Während er in der späteren Zeit als Bischof vorzugsweise theologischen und anthropologischen Fragen sich zuwandte, beschäftigte er sich zur Zeit seines Katechumenates und kurz nach der Taufe mit Untersuchungen über das Wesen der Seele und über die Unsterblichkeit. Seine Unsterblichkeitsbeweise sind platonisch gefärbt. Die ersten Spuren derselben finden sich in der Schrift de ordine. Er faßt hier, auf dem Wege der Selbsterkenntnis zur Gottes- und Welterkenntnis fortschreitend, das Weltall unter dem Begriff der Ordnung, d. h. der höchsten, alle Gegensätze umfassenden Einheit und Harmonie oder der verwirklichten Idee der göttlichen Gerechtigkeit. Der Gedanke der in der göttlichen Weltordnung verwirklichten, vom Weisen geschauten höchsten Einheit führt ihn am Schlusse auf das Wesen und die Unsterblichkeit des schauenden Subjekts. Die Kraft, durch welche ich das zu Lernende trennen und verbinden kann, ist die Vernunft. Nichts anderes gibt mir einen Vorzug vor dem Tier, als weil ich ein vernünftiges Lebewesen bin [302]). Indem er das Wort ratio sowohl für die Geistseele als für die Vernunftwahrheit gebraucht, schließt er platonisch von der Ewigkeit der letzteren auf jene der ersteren. Daß 2 mal 2 gleich 4 sind, ist eine durchaus sichere Vernunftwahrheit. Sie war gestern so wahr als sie es heute ist und muß immer dieselbe sein, während die Welt gestern anders war als sie heute ist und morgen sein wird. Wenn also die Vernunftwahrheit unsterblich ist und ich, der ich diese Wahrheit unterscheide oder erschließe, Vernunft bin, so hat das, wodurch ich sterblich genannt werde, keinen Teil an mir. Oder wenn die Seele nicht das ist,

301) De civitate Dei, l. 8. c. 3—11; Migne. P. l. 41, 226 ff.

302) Nihil aliud me pecori praeponit, nisi quod rationale animal sum. De ordine l. 2 c. 19; Migne, P. l. 32; 1018.

was die Vernunft, und ich dennoch mich der Vernunft bediene und ich durch die Vernunft besser bin, so muß man vom Geringern zum Bessern, vom Sterblichen zum Unsterblichen fliehen [303]).

In den Soliloquien führt Augustinus diese Gedanken weiter aus. Im ersten Buch wünscht er nur zwei Dinge sicher kennen zu lernen, Gott und die Seele. Darin ist der Wunsch enthalten, die Wahrheit kennen zu lernen. Sie ist vorzüglicher als das Wahre. Während das, was wahr ist, untergeht, geht die Wahrheit nicht unter [304]), so wie die Keuschheit nicht stirbt mit dem Tode des Keuschen. Die Wahrheit ist nicht an einem Ort, da man nicht annehmen kann, daß etwas anderes als die Körper an einem Ort sei, noch weniger, daß die Wahrheit ein Körper sei. Wo ist sie nun? In sterblichen Dingen kann sie nicht sein, denn alles, was ist, kann nicht bleiben, wenn nicht jenes bleibt, in welchem es ist. Die Wahrheit bleibt aber, auch wenn die wahren Dinge untergehen, also ist sie nicht in sterblichen Dingen. Sie ist aber und irgendwo. Es gibt demnach unsterbliche Wesen [305]).

Im zweiten Buch geht er auf die Frage näher ein, wer diese unsterblichen Wesen seien. Von sich selbst weiß er, daß er ist, lebt und denkt. Er möchte vor allem wissen, ob er immer sein wird. Wenn sich beweisen läßt, daß wir immer leben werden, folgt daraus, daß wir immer sein werden? [306]) Früher wurde gezeigt, daß die Wahrheit nicht untergehen kann, auch wenn die Welt untergehen sollte. Wenn nämlich die Wahrheit untergehen sollte, wäre es dann noch wahr, daß die Wahrheit unterging? Es kann nicht wahr sein, wenn es keine Wahrheit mehr gibt [307]). Also kann die Wahrheit nicht untergehen. Der Intellekt, durch

---

303) Igitur, si immortalis est ratio et ego, qui ista omnia vel discerno vel coniecto, ratio sum, illud quo mortale appellor, non est meum. Aut si anima non est id, quod ratio et tamen ratione utor et per rationem melior sum, a deteriore ad melius, a mortali ad immortale fugiendum est. A. a. O.

304) Ergo cum interit aliquid, quod verum est, non interit veritas. Solil. l. 1 c. 15; Migne, 32, 884.

305) Veritas non est certe in rebus mortalibus. Quidquid enim est in aliquo, non potest manere, si non maneat illud, in quo est. Manere autem etiam rebus veris intereuntibus veritatem paulo ante concessum est. Non igitur est veritas in rebus mortalibus. A. a. O.

306) Si igitur probaverimus semper nos esse victuros, sequetur etiam futuros. Solil. l. 2 c. 1; Migne a. a. O. 885.

307) Quid si ipsa veritas occidat, nonne verum erit veritatem occidisse? Verum autem non potest esse, si veritas non sit. Nullo modo igitur occidit veritas. Solil. 2 c. 2; a. a. O. 886.

den die Wahrheit erkannt wird, findet sich nur in der menschlichen Seele und in Gott. Er befaßt sich mit der Wissenschaft zur Erforschung der Wahrheit, z. B. mit der Dialektik, Geometrie. Das Schlußergebnis muß daher lauten: Wenn etwas immer bleibt, bleibt auch das Subjekt immer, in dem es ist. Jede Wissenschaft ist im Geist als ihrem Subjekt. Also muß der Geist immer dauern, denn die Wissenschaft ist die Wahrheit, die, wie gezeigt, nicht untergehen kann; also kann auch der Geist nicht untergehen [308]). Es kann aber entgegnet werden, nur wenige sind in der Wissenschaft der Dialektik bewandert, und diese waren es in der Jugend noch nicht. Entweder ist also die Wahrheit nicht immer im Geist, oder jene Wissenschaft ist die Wahrheit nicht. Es muß also gezeigt werden, wie auch in einem Ungelehrten, dem wir auch einen Geist zuschreiben, Wissenschaft sein könne und daß die Wahrheit die Grundlage der Dialektik sei. Was immer nur wahr ist, ist nur durch die Wahrheit wahr. Falsch ist etwas nur durch Nachahmung des Wahren [309]). Was weder wahr noch falsch ist, ist überhaupt nichts. Jeglicher Menschengeist wird aber unsterblich sein, wenn sich beweisen läßt, daß die Wahrheit, die nicht untergehen kann, auch in ihm ist. Die Frage entsteht, ob nicht auch der Körper in Wahrheit wahr, d. h. ob nicht in ihm die Wahrheit sei, sondern gleichsam nur ein Bild der Wahrheit, denn wenn auch im Körper, der untergehen wird, das Wahre sich so findet wie in den Wissenschaften, so wird die Wissenschaft der Dialektik nicht die Wahrheit sein, durch welche alle Wissenschaften wahr sind [310]). Nichts kennzeichnet nun besser den Platonismus Augustins in jener Zeit als die Antwort der Ratio, der Körper werde von irgend einer Form oder Gestalt zusammengehalten; hätte er diese nicht, wäre er kein Körper, hätte er eine wahre Form, wäre er ein Geist [311]). Die Geometrie wird beigezogen und gefragt, ob sich in den Körpern solche Figuren finden, wie sie jene Wissenschaft darstellt. Die geometrischen Figuren haben

---

308) Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum et subiectum maneat semper necesse est; et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas et semper veritas manet. Semper igitur animus manet nec animus mortuus dicitur. A. a. O. c. 13; 896.

309) Puto apparere neque dubitari non esse falsum quidquam nisi veri aliqua imitatione. A. a. O. c. 16; 900.

310) A. a. O. c. 18; 901.

311) Nam ego puto corpus aliqua forma et specie contineri, quam si non haberet, corpus non esset, si veram haberet, animus esset. A. a. O.

ihre Wohnstätte in der Wahrheit oder die Wahrheit in ihnen, die körperlichen Figuren haben nur eine gewisse Nachahmung der Wahrheit und sind deshalb falsch [312]). Die geometrischen Figuren, in denen die Wahrheit ist, ruhen in der Seele, d. h. in unserm Verstand, und dadurch wird die Wahrheit gezwungen, in unserm Geist zu sein [313]). Wenn aber jede Wissenschaft so unzertrennlich im Geist ist wie in ihrem Subjekt, und die Wahrheit nicht untergehen kann, ist an der ewigen Dauer des Geistes nicht zu zweifeln [314]). Damit ist die Frage, wie in einem ungelehrten Geist, den wir auch für unsterblich halten, Wissenschaft und Wahrheit vorhanden sein können, nicht beantwortet. Eine andere Schrift wird dafür in Aussicht gestellt, aber die Lösung ist bereits angedeutet. Sie erfolgt auf dem Wege der platonischen Ideenlehre, von welcher Augustinus in dieser Zeit beherrscht ist. Oben wurde gesagt, der Körper besitze nur eine gewisse Form und Gestalt; wenn er die wahre hätte, wäre er ein Geist. Nach Plato sind nur die Ideen die Wahrheit, alles andere ist nur ihre Nachahmung. gleichsam ihr Spiegelbild, so auch der Körper. Nur der Geist schaut die Ideen. Weil die Wahrheit durch die Idee unzertrennlich mit ihm verbunden ist, ist er unsterblich. So denkt Augustinus in dieser Zeit; darum macht er noch besonders aufmerksam auf den Unterschied zwischen dem Phantasma, dem sinnlichen Erkenntnisbild eines Körpers und der wahren Figur, welche in dem Geiste ruht, d. h. dem Idealbild der geschauten Sache oder ihrer Idee[315]). Das erstere verleiht nur ungenügende Erkenntnis. Es läßt uns noch mehr im Stich als die Augen und ist von der Wahrheit sehr verschieden, so daß sie nicht geschaut wird, wenn dies vorhanden ist. Weil die Idee der Wahrheit mit der Seele stets verbunden ist, kann Lernen nichts anderes sein als die Er-

---

312) Quis enim mente tam caecus est, qui non videat, istas, quae in geometrica docentur, habitare in ipsa veritate aut in his etiam veritatem, illas vero corporis figuras, si quidem quasi ad istas tendere videntur, habere nescio quam imitationem veritatis et ideo falsas esse. A. a. O.

313) Sive enim figurae geometricae in veritate, sive in eis veritas sit, anima nostra, id est intelligentia nostra, contineri nemo ambigit, ac per hoc in nostro animo etiam veritas esse cogitur. A. a. O c. 18.

314) Quodsi quaelibet disciplina ita est in animo ut in subiecto, inseparabiliter nec interire veritas potest, quid, quaeso, de animae perpetua vita dubitamus? A. a. O. c. 19.

315) Sed illud saltem impetrem, ut quid intersit inter veram figuram, quae intelligentia continetur et eam, quam sibi fingit cogitatio, quae graece sive phantasia sive phatasma dicitur, breviter exponamus. A. a. O. c. 20; 902.

innerung an die Wahrheit, die durch Vergessenheit in der Seele zurückgetreten war. Eigentliche Ungelehrte gibt es deshalb nicht.

Die Schrift de immortalitate animae, die er noch vor der Taufe abfaßte, ist nur die Fortsetzung der Soliloquien. Ihre Hauptgedanken sind der Abhandlung Plotins über denselben Gegenstand entlehnt [316]). Nur behandelt Plotin im ersten Teil seiner Abhandlung *περὶ ἀθανασίας* zuerst die Immaterialität der Seele [317]), im zweiten Teil [318]) ihre Unsterblichkeit. Augustinus schlug den umgekehrten Weg ein, indem er zuerst die Unsterblichkeit, später in De quantitate animae ihre Immaterialität besprach. Er bemühte sich in de immortalitate besonders um den Nachweis der engen Verbindung der Idee der Wahrheit mit der Seele. Weil die Wahrheit unveränderlich ist, muß die mit ihr eng verbundene Seele an dieser wesensnotwendigen Eigenschaft teilnehmen, durch welche sie erst Idee ist. Zuerst ist zu zeigen, daß in der Seele unveränderliche Güter liegen, in denen die unveränderliche Wahrheit ihren adäquaten Ausdruck findet und ihren festen Sitz hat. Solche sind die Wissenschaft, Vernunft, Tugend, Zahl, Kunst. Die schon früher genannte Wissenschaft kann nur in einem lebenden Wesen sein, und zwar in einem Wesen, welches lernt. Das ist unser Geist [319]). Ferner ist die Wissenschaft immer, denn was ist und unveränderlich ist, muß immer sein [320]). Die Unveränderlichkeit der Wissenschaft, z. B. der Geometrie, ergibt sich aus ihren unwandelbaren Lehrsätzen. So ist die Sekante durch den Mittelpunkt des Kreises stets die größte. Was immer ist, duldet nicht die Entziehung dessen, in welchem es immer ist [321]). Dieses muß darum auch immer sein. Unsere Vernunfttätigkeit vollzieht sich nur durch den Geist. Nicht der Körper ist es, der denkt, und nicht der Geist mittelst des Körpers, denn bei seiner Denktätigkeit wendet sich der Geist vom Körper ab [322]). Zur richtigen Denktätigkeit bedarf es der Wissen-

316) Enneaden 4, 7.

317) C. 1—8.

318) C. 9—15.

319) Disciplina non potest esse nisi in eo quod vivit, nec esse in eo quod nihil discit, disciplina potest. De immortalitate c. 1; Migne, P. l. 32, 1021.

320) Item semper est disciplina. Nam quod est atque immutabile est, semper sit necesse est. A. a. O.

321) Nihil enim, quod semper est, patitur sibi subtrahi aliquando id, in quo semper est. A. a. O.

322) Nec corpus intelligit nec animus auxiliante corpore intelligit, quia cum intelligere vult, a corpore avertitur. A. a. O.

schaft, und sein Wissen umfaßt keine Sache, die nicht zu irgendeiner Wissenschaft gehört. Also lebt der Geist immer. Die Vernunft ferner ist entweder der Geist oder im Geiste. Sie ist besser als der Körper, jedenfalls keine Harmonie desselben. Eine Harmonie des Körpers muß mit ihm als ihrem Subjekt unzertrennlich verbunden sein. Der Körper ist veränderlich, die Vernunft unveränderlich. Veränderlich ist das, was nicht immer in der gleichen Weise ist. Die Sätze der Vernunft haben immer in gleicher Weise ihre Geltung. Wegen dieser Unveränderlichkeit ihrer Sätze ist die Vernunft selbst unveränderlich, also keine Harmonie des veränderlichen Körpers. Der Geist lebt also immer, sei es daß die Vernunft unzertrennlich mit ihm verbunden ist, sei es daß er selbst die Vernunft ist [323]). Auch die Tugenden der Seele sind an sich etwas Unveränderliches. Hier leitet Augustinus auf den Begriff der Bewegung über. Es könnte scheinen, als ob durch die Tätigkeit der Tugend der Begriff der Veränderlichkeit in die Seele hineingetragen werde. Der leitende Gedanke in dieser Zeit lautet aber bei Augustinus: Durch die ewigen, weil unveränderlichen Ideen der Wissenschaft, Vernunft, Tugend usw. ist die Seele, ihr ständiger Träger, selbst unveränderlich und darum ewig. Augustinus entfernt sich von Plato und nähert sich Aristoteles. Während Plato im Phädrus sagt, jede Seele ist unsterblich, denn das stets Bewegte ist unsterblich, die Seele bewegt sich stets und ist dadurch auch für den Körper der Anfang der Bewegung, sagt Aristoteles, der erste Beweger ist unbeweglich, bzw. unveränderlich. Ähnlich sagt Augustinus hier: Nicht alles, was bewegt, wird verändert. Keine Bewegung ist ohne eine Substanz. Was so bewegt, ohne verändert zu werden, ist eine lebendige Substanz [324]). Während also der Körper in der Zeit bewegt wird, bald schneller, bald langsamer, gibt es etwas, was in der Zeit bewegt, ohne bewegt zu werden [325]). Dies ist der Geist, der in jedem Akte des Handelns sich gegenüber der Reihe von Veränderungen, die er im eigenen oder im fremden Körper verursacht, behauptet, indem er mit einem Akt, wie mit der Aufmerksamkeit das Gegenwärtige, so mit dem Gedächtnis das Vergangene und mit der Erwartung das Zukünftige

---

323) A. a. O. c. 2; 1022.

324) De certo iam et sine ulla disiunctione concluditur non omne, quod movet, mutari. Nullus autem motus sine substantia . . . Illud quod ita movet, ut non mutetur, non potest esse nisi viva substantia. A. a. O. c. 3.

325) Corpus autem non nisi secundum tempus movetur, ad hoc enim pertinet tardius et celerius moveri; conficitur esse quiddam, quod tempore movet nec tamen movetur. A. a. O. 1023.

festhält. Im handelnden Subjekt kann nämlich zugleich mehreres sein, während dieses Mehrere in der Betätigung nicht zugleich sein kein [326]). Man muß also nicht glauben, daß der Geist, wenn er durch Bewegung des Körpers dessen Veränderung bewirkt, selbst verändert werden müsse und darum sterblich sei [327]). So wird auch durch die Betätigung der Tugend nach außen keine Veränderung in die Seele hineingetragen, vielmehr wenn etwas unveränderlich im Geiste verharrt wie die Tugend, das ohne Leben nicht sein kann, muß auch dem Geiste das Leben ewig verbleiben [328]). In gleicher Weise operiert Augustinus mit den Begriffen der Zahl und Kunst. Ihre Unveränderlichkeit und unzertrennliche Verbindung mit der Seele sichert ihr die Unsterblichkeit. Man braucht aber nicht mehr zu fragen, wie auch der Ungebildete im Besitze der Kunst und deshalb unsterblich sei. Der platonische Standpunkt der Ideenlehre gibt die nötige Erklärung. Darum sagt Augustinus, es könne etwas im Geiste sein, was er nicht merkt, denn er merkt nur das, was ihm in die Gedanken kommt. Wenn wir bei uns nachdenkend oder von andern richtig gefragt über Kunst und Wissenschaft etwas finden, finden wir es nur in unserm Geiste vor. Finden ist nicht gleich machen oder erzeugen, sonst würde der Geist Ewiges erzeugen durch zeitliche Auffindung, denn er findet oft Ewiges, wie den Begriff des Kreises. Der menschliche Geist ist also offenbar unsterblich und alle wahren Begriffe sind in seinem Innern verborgen, mag er sie durch Unwissenheit oder Vergessenheit nicht zu besitzen oder verloren zu haben scheinen [329]). Eine gewisse Veränderlichkeit der Seele ist allerdings nicht zu leugnen. Sie rührt von einem Leiden her, das entweder vom Körper oder von der Seele aus entsteht, wie durch Krankheit, Schmerzen, Wünschen, Freuden, Furcht, Studium, Lernen. Diese Veränderungen sind nur akzidenteller Natur und ändern den Namen, d. h. das Wesen und den Begriff der Seele nicht, wie das Wachs sich nicht wesentlich verändert, wenn es die weiße Farbe mit der dunklen

---

326) Possunt simul in agente plura esse, cum ea plura, quae aguntur, simul esse non possint. A. a. O.

327) Non igitur si qua mutatio corporum movente animo fit, quamvis in eam sit intentus, hinc eum necessario mutari et ob hoc etiam mori arbitrandum est. A. a. O.

328) Si enim manet aliquid immutabile in animo, quod sine vita esse non possit, animo etiam vita sempiterna maneat necesse est. A. a. O. c. 4.

329) Manifestum est immortalem esse animum humanum et omnes veras rationes in secretis eius esse, quamvis eas sive ignoratione sive oblivione aut non habere aut amisisse videatur. A. a. O.

vertauscht [330]). Was gehört aber zur Substanz der Seele? Sie ist ein lebendiges und vernünftiges Wesen. Die Vernunft, die nur in einem lebendigen Wesen sein kann und unsterblich ist, ruht in der Seele unzertrennlich als in ihrem Subjekt und verleiht ihr Unsterblichkeit [331]). In der Vernunft ruht aber auch die Idee der Wahrheit und mit ihr auch die andern Ideen. Darum dreht sich die zweite Reihe der Beweise nochmals um den Vernunftbegriff. Die Vernunft wird bestimmt als der Blick des Geistes, mit dem er durch sich selbst, nicht durch den Körper, das Wahre schaut oder die Betrachtung des Wahren selbst nicht durch den Körper, oder das Wahre selbst, das der Geist schaut [332]). Was wir nämlich erkennen, geschieht entweder durch den Sinn oder rein geistig. Das geistig Erkannte ruht in der Seele und wird unräumlich erfaßt. Die Verbindung des schauenden Geistes und des von ihm geschauten Wahren ist entweder so, daß der Geist das Subjekt und das Wahre in ihm als seinem Subjekte ist, oder daß das Wahre das Subjekt und der Geist in ihm als seinem Subjekte oder daß beide Substanzen sind [333]). Im ersten Falle ist der Geist unsterblich wie die Vernunft, die nur in einem lebenden Wesen wohnen kann; im zweiten Falle ebenfalls, weil das mit der Vernunft identische Wahre unveränderlich ist und das gleiche auch von dem gilt, was in ihm als seinem Subjekte wohnt, vom Geist; aber auch im dritten Falle ist der Geist unsterblich, solange nämlich seine Substanz von der Substanz des Wahren, bzw. von der Vernunft nicht getrennt ist. Es gibt aber keine Macht, durch welche die Trennung geschehen könnte [334]), keine körperliche, denn sie ist der Kraft

---

330) Potest igitur aliqua mutatio fieri eorum, quae in subiecto sunt, cum ipsum tamen iuxta id quod hoc est ac dicitur, non mutetur. A. a. O. c. 5; 1025.

331) Quam ob rem si anima subiectum est, in quo ratio inseparabiliter ea necessitate quoque in subiecto esse monstratur, nec nisi viva anima potest esse anima, nec in ea ratio potest esse sine vita et immortalis ratio, immortalis est anima. A. a. O.

332) Ratio est aspectus animi, quo per se ipsum, non per corpus verum intuetur aut ipsa veri contemplatio non per corpus, aut ipsum verum quod contemplatur. A. a. O. c. 6; 1026.

333) Quare ista coniunctio intuentis animi et eius veri, quod intuetur, aut ita est, ut subiectum sit animus, verum autem illud in subiecto aut contra subiectum verum et in subiecto animus aut utrumque substantia. A. a. O.

334) Manifestum est, quamdiu animus ratione non separatur eique cohaeret, necessario eum manere atque vivere. Separari autem qua tandem vi potest? A. a. O.

nach schwächer, dem Ursprung nach geringer, keine geistige, denn für einen mächtigeren Geist liegt kein Grund vor, einen andern von der Vernunft zu trennen. Diese selbst trennt sich nicht freiwillig vom Geist, noch er von ihr [335]). Auch durch die Torheit kann der Geist nicht untergehen. Zwar strebt jeder Mangel nach dem Nichts, nach dem Untergang, aber erreicht diese Grenze niemals [336]). Selbst eine körperliche Teilung führt nicht zum Nichts [337]). Noch viel weniger ist dies beim Geiste möglich, der besser ist als der Körper und ihm das Leben verleiht. Das Sein des Körpers ruht nicht in der Masse, sonder in der Form. Bei seiner Teilung geht nicht die Form verloren, durch die er Körper ist, noch viel weniger kann durch einen Mangel dem Geiste das genommen werden, wodurch er Geist ist [338]). Nichts drückt den Platonismus Augustins in dieser Zeit vor und noch kurz nach der Taufe klarer aus, als der auf den menschlichen Geist angewandte Vernunftschluß, nichts mache oder erzeuge sich selbst. Was nicht geschaffen oder entstanden sei und dennoch sei, müsse immer sein [339]). Damit ist die platonische Präexistenzlehre ausgesprochen. Gerade dieses Dogma platonischer Philosophie bestimmte ihn in den Retractionen, 40 Jahre später, zur Verurteilung der Schrift de immortalitate animae. Wie Plotin weist er übrigens auch unter dem Einfluß aristotelischer Philosophie darauf hin, daß Veränderlichkeit dem Körper nicht das Körpersein nimmt, sondern nur den Übergang von einer Form in die andere bewirkt. Um so weniger kann dem Geiste das Geistsein durch irgend welche Veränderlichkeit genommen werden. Dann verbindet er zur Verteidigung der Unsterblichkeit den Geist mit der Idee des Lebens. Der Geist ist das Leben, von dem alles, was belebt ist, lebt. Alles Unbelebte, was belebt werden kann wie der Körper, gilt als tot, des Lebens ermangelnd. Der Geist kann nicht sterben, denn wenn er des Lebens beraubt werden könnte, wäre er nicht Geist, sondern etwas

335) A. a. O. c. 6.

336) Negatur esse consequens interire id quod tendit ad nihil, id est ad nihilum pervenire. A. a. O. c. 7; 1027.

337) Omnis enim pars, quae remanet, corpus est et quidquid hoc est, quantolibet spatio locum occupat. A. a. O.

338) Si potuerimus impetrare, ut ostendatur, ne corpori quidem hoc posse accidere, ut etiam ea specie privetur, qua corpus est, iure fortasse obtinebimus multo minus auferri posse animo, quo animus est. A. a. O. c. 8; 1028.

339) Quod factum ortumve non est et tamen est, sempiternum sit necesse est. A. a. O.

Belebtes [340]). Er sollte allerdings mit Plato und Plotin die Folgerung daraus ziehen und auch der Tierseele Unsterblichkeit beimessen, ja selbst der Pflanzenseele, weil alle drei Seelenarten nur durch die Verbindung mit der Idee des Lebens nach platonischer Lehre lebendig sind. Mit Plato frägt er schließlich, ob es für den Geist keinen Gegensatz geben könne, der dem Geist das Geistsein nehmen könnte, etwa die Falschheit als Gegensatz zur Wahrheit, die vom Geist geschaut wird. Die Falschheit, entgegnet er, kann nur täuschen, und nur wer lebt, kann getäuscht werden. Also kann die Falschheit den Geist nicht töten [341]). Wahrheit nennt er nämlich jene, durch welche alles wahr ist, insofern es überhaupt ist, und nur insofern ist es, als es wahr ist [342]). Damit ist die Wahrheit deutlich als die platonische Idee bezeichnet, die allein Wesenheit und Wirklichkeit ist gegenüber dem, was durch sie wahr ist. Darum sagt er, wenn keine Wesenheit, insofern sie Wesenheit ist, etwas Gegensätzliches hat, noch viel weniger hat Gegensätzliches jene erste Wesenheit, welche die Wahrheit genannt wird, insofern sie Wesenheit ist [343]).

Der Geist kann endlich auch nicht in etwas Geringeres verwandelt werden, etwa in einen Körper. Das könnte nur mit seiner Einwilligung oder durch fremden Zwang geschehen [344]). Ersteres ist nicht denkbar. Er wünscht einen Körper nur zu besitzen, um ihn zu beleben und für ihn zu sorgen. Das kann er nur, wenn er besser als der Körper ist. Ein Zwang könnte nur von einem mächtigeren Geist ausgehen. Ein Geist ist aber nur durch sein eigenes Verlangen der Macht eines andern Geistes unterworfen [345]). Der höhere Geist muß eher wünschen ihn als Geist in seiner Macht

340) Est autem animus vita quaedam, unde omne, quod animatum est vivere, omne autem inanime, quod animari potest, mortuum, id est vita privatum intelligitur. Non ergo potest animus mori, nam si carere poterit vita, non animus, sed animatum aliquid est. A. a. O. c. 9; 1029.

341) Num enim amplius potest quam fallere? At nisi qui vivit, fallitur nemo. Non igitur falsitas interimere animum potest. A. a. O. c. 11; 1031.

342) Si quidem veritatem eam dicimus, qua vera sunt omnia, in quantumcumque sunt, in tantum autem sunt, in quantum vera sunt. A. a. O. c. 12; 1031.

343) Nam si nulla essentia, in quantum essentia est, aliquid habet contrarium, multo minus habet contrarium prima illa essentia, quae dicitur veritas, in quantum essentia est. A. a. O.

344) Sed hoc fieri non potest nisi aut ipse id velit aut ab alio cogatur. A. a. O. c. 13.

345) Nec ullo modo animus potestati alterius animi nisi suis cupiditatibus subditur. A. a. O. c. 13; 1032.

zu haben, um ihm durch Güte zu nützen oder durch Bosheit ihn zu beherrschen. Nochmals bekennt er sich zum Schluß zur platonischen Ideenlehre, wenn er die Verwandlung des Geistes in den Körper mit der Begründung abweist, daß die Seele von den höchsten, ewigen, unveränderlichen und raumlosen Ideen früher und mehr beeinflußt wird als der Körper [346]). Aber Aristotelisch nennt er die Seele das formgebende, nicht formnehmende Prinzip, durch welches der Körper subsistiert [347]). Mit Plotin aber nimmt seine Darstellung der Beweise einen neuplatonischen Ausklang, wenn er der Seele die lebenspendende Mittelstellung zwischen dem von ihr belebten Körper und dem höchsten Leben anweist, welches unveränderliche Weisheit und Wahrheit ist [348]).

Sind die hier aufgezeigten Gedankengänge Augustins für die individuelle Unsterblichkeit der menschlichen Seele beweiskräftig? Wir wissen bereits, von welchen Systemen Augustin in dieser Periode seines Denkens beherrscht ist. Seine Beweise drehen sich um den Kardinalpunkt, die Unsterblichkeit der Seele gründe in der steten Verbindung des menschlichen Geistes mit den Ideen der Wahrheit und des Lebens im Sinne Platos. Er vertritt mit Plato den extremen Realismus in der Universalienlehre. Demgemäß bezeichnet er die Idee der Wahrheit im Verhältnis zum Wahren als das Vorzüglichere. Während das, was wahr ist, untergeht, geht sie nicht unter. Er schreibt also dem Allgemeinen oder der Gattung bleibendes Sein zu, dem Einzelnen, Individuellen als der bloßen Erscheinungsform des Allgemeinen vorübergehende Existenz. Dann gilt von dem Verhältnis der Individualseele zur Idee der Seele oder zur Gattung, was vom Verhältnis des Wahren zur Idee der Wahrheit. Dann müßte die Individualseele so gut untergehen wie das einzelne Wahre, während die Gattung als eine Art Allgemeinseele bleibt. Die Idee der Wahrheit oder die wesenhafte Wahrheit hat aber ihren Sitz nur im göttlichen Geiste. Nur mit ihm ist sie als sein wesenhafter, ewiger Gedanke vereinigt. Unbefangen aber lehrt er, wie Gott unsterblich ist, weil in ihm die

---

346) Summis illis aeternisque rationibus, quae incommutabiliter manent neque utique loco continentur, prior afficitur anima quam corpus, nec prior tantum, sed etiam magis. A. a. O. c. 15; 1033.

347) Corpus per illam subsistit, dantem speciem, non adimentem. A. a. O.

348) Nec invenitur aliquid, quod inter summam vitam, quae sapientia et veritas est incommutabilis, et id quod ultimum vivificatur, id est corpus, nisi vivificans anima. A. a. O.

Wahrheit wohnt, ist es auch der menschliche Geist [349]). Dann müßte der menschliche Geist in gleicher Weise wie Gott unsterblich sein, nämlich anfangslos. Zu dieser platonischen Präexistenzlehre bekennt sich Augustinus sogar noch in der unmittelbar nach der Taufe verfaßten Schrift de quantitate. Damit steht eine andere platonische These im Einklang. Wir machen oder erzeugen die Wahrheit nicht, was einen Widerspruch in sich enthielte, denn man kann die an sich ewige Wahrheit durch zeitliches Erfinden nicht hervorbringen, vielmehr findet die Seele alle wahren Prinzipien im Innern vor, obgleich sie dieselben durch Unwissenheit oder Vergessenheit entweder nicht zu besitzen oder verloren zu haben scheint [350]). Die platonische Lehre, daß Lernen nur Wiedererinnerung sei, setzt die Präexistenz der Seele voraus, folglich ist mit der Postexistenz auch erstere bewiesen.

Einen solchen Standpunkt konnte ein christlicher Augustinus nicht mehr einnehmen. In der Tat kehrt er in den späteren Schriften nicht mehr zu ihm zurück. Er schlägt aber auch keine andern Wege zu metaphysischen Unsterblichkeitsbeweisen ein. In Schriften wie de genesi ad litteram, de anima et eius origine, in einem Briefe an Hieronymus, in de Trinitate, de civitate dei bespricht er immer wieder die Immaterialität der menschlichen Seele, ohne diese Eigenschaft als Grundlage für einen metaphysischen Unsterblichkeitsbeweis zu benützen. In den Retraktationen übt er am Platonismus seiner Katechumenatszeit Selbstkritik. Er tadelt, daß er schon in de ordine von zwei Welten sprach, einer sensiblen und einer intellegiblen. Zwar glaubt er Plato so auslegen zu dürfen, daß er unter der intelligiblen Welt die ewige und unveränderliche Vernunft verstehe, durch welche Gott die Welt erschuf. Er bekennt aber, er hätte diesen Ausdruck doch nicht gebraucht, wenn er in der Theologie damals schon hinreichend unterrichtet gewesen wäre [351]). An den Soliloquien tadelt er, daß er den Sinnen die Fähigkeit absprach, die Welt zu erkennen. Dies könne nur die künftige Welt sein [352]). Damit hat

---

[349]) Restat enim animus et deus; quae duo si propterea vera sunt, quod in his est veritas, de immortalitate dei nemo dubitat. Animus autem immortalis creditur, si veritas, quae interire non potest, etiam in illo esse probatur. Solil. l. 2 c. 18; P. l. 32, 900.

[350]) Solil. l. 2 c. 20; de immort. c. 5.

[351]) Nec tamen isto nomine uteremur, si iam satis litteris ecclesiasticis eruditi. Retract. l. 1 c. 3; Migne, P. l. 32, 589.

[352]) Si autem mundus dictus est, quem sensus ignorat, ille recte intelligitur, qui futurus est in coelo novo et terra nova. A. a. O. c. 14.

er über seine frühere platonische Erkenntnislehre den Stab gebrochen. Er verwirft auch seine frühere Lehre von der Wiedererinnerung [353]). Damit hat er seinen früheren Unsterblichkeitsbeweisen das Fundament entzogen. Er spricht jetzt auch nicht mehr von der mit dem menschlichen Geist verbundenen Idee der Wahrheit, sondern vom Licht der innern Vernunft, das auch die Ungebildeten besitzen, aber nicht auf dem Wege der Wiedererinnerung, und wodurch sie das unveränderliche Wahre schauen, soweit sie es fassen können [354]). Die Veröffentlichung der Schrift de immortalitate animae bedauert er geradezu; es sei gegen seinen Willen geschehen [355]). Er bezeichnet sie als so dunkel, daß ihre Lektüre ihn jetzt — nach 40 Jahren — ermüde und kaum von ihm selbst verstanden werde [356]). War doch sein Standpunkt ein ganz anderer inzwischen geworden und mußte es bei einem christlichen Denker werden.

Es könnte auffallen, daß Augustinus im Verlaufe seiner Beweisführung, abgesehen von der Zurückweisung des Einwurfs, die Seele sei eine körperliche Harmonie oder Mischung, nicht zuvor die Immaterialität der Seele als Grundlage für seine Beweise aufzeigte. Doch konnte er bei der Annahme der platonischen Ideenlehre auch darauf verzichten. Erst am Schlusse von de immortalitate animae kommt er darauf zu sprechen. Die Seele kann nicht materiell sein. Ein materielles Wesen ist nicht in den einzelnen Teilen des Raumes ganz, sondern im ganzen. Die Seele ist aber nicht nur der gesamten Masse ihres Körpers, sondern auch jedem einzelnen Teile desselben zugleich ganz gegenwärtig [357]). Er beweist dies aus der Sensation. Die Seele empfindet nämlich eine Einwirkung auf einen Teil ihres Körpers ganz und dennoch nicht im ganzen Körper, sondern nur an der betreffenden Stelle [358]).

353) Item quodam loco dixi, quod in disciplinis liberalibus eruditi sine dubio in se illas oblivione obrutas eruunt discendo et quodammodo refodiunt, sed hoc quoque reprobo. A. a. O. c. 4; 590.

354) Praesens est eis quantum id capere possunt, lumen rationis internae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt, non quia ea noverant, aliquando et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est. A. a. O.

355) Sed nescio quomodo me invito exiit in manus hominum et inter mea opuscula nominatur. A. a. O. c. 5.

356) Sic obscurus est, ut fatiget, cum legitur, etiam intentionem meam vixque intelligitur a me ipso. A. a. O.

357) Anima vero non modo universae moli corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest. De immortal. c. 16; Migne, P. l. 32, 1034.

358) Partis enim corporis passionem tota sentit nec in toto tamen corpore. A. a. O.

Ausführlich behandelt er die Immaterialität der Seele in der darauffolgenden, bald nach der Taufe in Rom verfaßten Schrift de quantitate animae im Anschluß an Plotin [359]). Während der Leib, sagt er dort, aus einer Mischung der 4 Grundstoffe Erde, Wasser, Luft, Feuer besteht, fehlt der Seele diese Zusammensetzung, deshalb ist sie einfach und hat eine von den andern Wesen verschiedene Natur [360]). Sie muß unkörperlich sein, weil sie nicht nach Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist wie der Körper [361]). Sie scheint fast ein Nichts zu sein, wenn sie nicht nach den 3 Dimensionen ausgedehnt ist. Aber auch die Gerechtigkeit ist etwas, besser als ein Baum; sie unterliegt nicht den 3 Dimensionen [362]). Weiter nimmt er das Gedächtnis zu Hilfe. Er erinnert sich der Größe und Beschaffenheit der Stadt Mailand, ihrer Entfernung. Ohne dieser Örtlichkeit gegenwärtig zu sein, erfaßt er alle diese Bilder in seiner Seele, die nur im Raum seines Körpers sich aufhält [363]). Die Seele kann sich sogar unzählige Welten von beliebiger Größe und Beschaffenheit vorstellen. Während jeder Körper, selbst der Faden einer Spinne, noch die 3 Dimensionen hat, kann die Seele die Länge dieses Fadens sich als Linie, also als etwas Unkörperliches denken [364]). Die wahre Linie, der wahre Punkt können auf keine Weise geteilt werden. Auch die emporgerichtete Breite läßt der Länge nach abwärts keinen Schnitt mehr zu. Was nicht mehr geteilt werden kann, ist kein Körper und kann mit körperlichen Augen nicht geschaut werden, aber mit der Seele; deshalb muß sie unkörperlich sein [365]). Gegen die Immaterialität der Seele scheint zu sprechen, daß mit dem Wachsen des Körpers auch die Seele wachse. Der Verstand entwickelt sich mit dem Wachstum des Körpers. Er unterscheidet ein Wachstum im quantitativen und dynamischen Sinne, ein Größer- und ein Besserwerden. Letzteres kommt der Seele zu. Am deutlichsten zeigt

---

359) Enneaden 4, 7 c. 1—8.

360) De quantitate animae c. 1. Migne, P. l. 32, 1036.

361) Non enim ullo modo aut longa aut lata aut quasi valida suspicanda est anima. A. a. O. c. 3; 1037.

362) A. a. O. c. 4; 1038.

363) A. a. O. c. 5; 1040.

364) Sola longitudo non nisi intelligi animo potest, in corpore inveniri non potest. A. a. O. c. 6; 1041.

365) Atqui si corporea corporeis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur, oportet animum quo videmus illa incorporea, corporeum corpusve non esse. A. a. O. c. 13; 1047.

sich dies beim Fortschreiten in der Tugend [366]). Auch der Fortschritt in der Vernunfterkenntnis ist kein Größer-, sondern ein Besserwerden. Wäre die Größe der Glieder ausschlaggebend, müßte einer um so klüger sein, je größer und kräftiger er ist. Das Wort Seelengröße bedeutet nur innere Kraft und Macht, nichts Räumliches. Von einem Wachstum der Seele kann man auch durch Vermehrung des Wissens sprechen. Adeotatus stellt die Frage, warum die Seele keine Wissenschaft mitgebracht habe, wenn sie ewig ist. Augustinus gibt die bezeichnende Antwort, ihm scheine die Seele alle Wissenschaft mitgebracht zu haben, und Lernen sei nichts anderes als Wiedererinnerung [367]). Er hielt also auch nach der Taufe eine Zeitlang an der platonischen Präexistenzlehre fest. Neuplatonisch ist der Gedanke, bei Wahnsinn und Krankheit des Körpers, also bei seiner Schwächung entfalte der Wahnsinnige größere Kräfte als der Gesunde [368]). Ferner, bei der Sinneswahrnehmung erleiden wir etwas da, wo wir nicht sind; würden die Augen nur da sehen, wo sie sind, würden sie nur sich selbst sehen [369]). Darum kann die Seele nicht körperlich sein. Noch mehr zeigt sich dies bei der Tätigkeit des geistigen Erkennens, die von der Sinneswahrnehmung verschieden ist. Wir nehmen mit dem Gesichtssinn den Rauch wahr, wir erkennen daraus das Feuer, das wir nicht sehen. Die geistige Erkenntnis zeigt und erprobt sich in der Aufstellung richtiger Definitionen, während das Tier nur Sinneswahrnehmung hat. Wenn der Blick des Geistes, den wir Vernunft nennen, auf einen Gegenstand gerichtet ist und ihn erkennt, wird er Wissen genannt. Die Tiere besitzen kein Wissen, wenn sie uns auch durch manche Sinne übertreffen [370]). Die Tierseele ist mehr in den Körper versenkt, dem die Sinne angehören, die sie zur Befriedigung der Lebensbedürfnisse und der sinnlichen Lust gebraucht; die menschliche Seele ringt sich durch Vernunft

366) Proficiendo anima ad virtutem pervenit, quam fatemur nulla spatii magnitudine, sed magna vi constantiae pulchram esse atque perfectam. A. a. O. c. 16; 1051.

367) Magnam, omnino magnam, et qua nescio, utrum quidquam maius sit, quaestionem moves, in qua tantum nostrae sibimet opiniones adversantur, ut tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse videatur, nec aliud quidquam esse id, quod dicitur discere, quam reminisci et recordari. A. a. O. c. 20; 1055.

368) A. a. O. c. 22.

369) Si tamen ibi viderent oculi, ubi sunt, nihil amplius quam seipsos viderent. A. a. O. c. 23; 1060.

370) Sensu enim nos multae bestiae superant, mente autem, ratione, scientia nos illis deus praeposuit. A. a. O. c. 28, 1066.

und Wissen über den Körper möglichst empor und genießt lieber die innern Lustgefühle [371]).

Die Schrift de quantitate animae kann als der Abschluß der streng platonischen Periode des großen Denkers gelten. Von nun an kommt ein veränderter Standpunkt in der Seelenlehre deutlich zum Ausdruck. Die Präexistenz der menschlichen Seele ist beim christlichen Theologen entschieden aufgegeben und die Erschaffung der Seele Adams durch Gott gläubig anerkannt. Die infolge der Verbindung mit der unveränderlichen Idee der Wahrheit behauptete Unveränderlichkeit der menschlichen Seele, die ihr gleiche Unsterblichkeit wie Gott sichern sollte, macht der klar erkannten Veränderlichkeit Platz, die aus ihrer Sündhaftigkeit hervorgeht. Während die Natur und Substanz Gottes unveränderlich ist, kann die Natur der menschlichen Seele sich zum Bessern wie zum Schlechtern verändern [372]). Dabei verteidigt er doch immer wieder ihre Unkörperlichkeit mit den aus de quantitate schon bekannten Gründen, so auch in der Schrift de genesi ad litteram, verfaßt 393 [373]); nur benützt er diese Eigenschaft nicht zu einem metaphysischen Beweis, aber er schreitet in dieser Schrift fort zum Nachweis der geistigen Substanzialität aus der Selbsterkenntnis der menschlichen Seele. Wenn unsere Seele sich erforscht, erkennt sie auch, daß sie sich selbst erforscht, was sie nicht wissen könnte, wenn sie sich nicht kennen würde. Dabei erkennt sie sich und alles, was sie erkennt, ganz, d. h. in der Einheit ihres Bewußtseins [374]). Diese Bewußtseinseinheit des Geistes ergibt sich auch bei der Erforschung der eigenen Handlungen in Vergangenheit und Zukunft [375]). Wenn schon die Tierseele kein Körper ist, weil die Erkenntnisbilder im Gedächtnis festgehalten werden und zahl-

---

371) Anima beluae magis corpori affixa est, cuius illi sunt sensus, quibus utitur ad victum voluptatemque. Humana vero anima propter rationem atque scientiam, de quibus agimus, quod sunt ista longe praestantiora sensibus, suspendit se a corpore, quantum potest, et ea, quae intus est, libentius fruitur voluptate. A. a. O.

372) Nos credimus Dei naturam atque substantiam omnino esse immutabilem. Porro autem animae naturam vel in deterius vel in melius commutari posse quis ambigit? De Gen. ad lit. l. 7 c. 2; Migne, P. l. 34, 357.

373) A. a. O. l. 7 c. 2; c. 21.

374) Cum ergo quaerentem se novit, se utique novit et omne, quod novit, tota novit. Cum itaque se quaerentem novit, tota se novit, ergo et totam novit neque enim aliquid aliud, sed seipsam se novit. A. a. O. c. 21; 566.

375) Quod autem de se quaerit, quid antea fuerit vel quid futura sit, quaerit. A. a. O.

los sind, kann die menschliche Seele um so weniger ein Körper sein. Die Entstehung der Seele Adams war ein Schöpfungsakt. Zur Bildung des Menschen wurde daher weder die Natur eines Körpers, noch die einer unvernünftigen Seele verwendet [376]). Damit ist der moderne Darwinismus von vornherein abgewiesen. Augustinus weist dabei auf die von ihm als Christ erkannte Doppelnatur der Seele hin. Sie ist einerseits unsterblich hinsichtlich der Art des Lebens, die sie nicht verlieren kann, andrerseits veränderlich, weil sie besser oder schlechter werden kann, so daß sie nicht mit Unrecht auch sterblich genannt werden kann, weil die wahre Unsterblichkeit nur der allein besitzt, von dem die Schrift sagt: „Qui solus habet immortalitatem" [377]). Wenn er jetzt die Seele auch sterblich nennt, so hat er unseres Erachtens nicht nur die moralische Seite der menschlichen Seele im Auge, sondern spricht damit auch die Unmöglichkeit einer metaphysischen Beweisbarkeit ihrer Unsterblichkeit aus trotz der auch in dieser Schrift wieder bewiesenen Unkörperlichkeit der Seele. Er führt nämlich in der Folge nicht nur keinen solchen Beweis mehr, sondern läßt auch deutlich erkennen, daß er in der Unveränderlichkeit Gottes, die zur Veränderlichkeit der Seele im Gegensatz steht, den Grund seiner Ewigkeit sieht. Früher stand er auf seiten des Aristoteles in der großen Streitfrage mit den Platonikern wegen der Selbstbewegung der Seele. Im Interesse der Unsterblichkeit glaubte er ihre Selbstbewegung abweisen zu müssen. Als Christ hat er über das Problem wieder nachgedacht und löst es in genialer Weise. Gott hat, in unveränderlicher Ewigkeit lebend, alles zugleich geschaffen, woraus die Zeit entstand und die Räume sich füllten. Die Geschöpfe sind so geschaffen, daß die geistigen in der Zeit sich bewegen, die Körper zeitlich und räumlich; so wird die Seele bewegt und verändert durch Erinnerung, Lernen Wollen [378]). Er schließt aber nicht mit den Platonikern aus dieser Selbstbewegung der Seele auf ihre Unsterblichkeit. Im Gegenteil erscheint ihm

---

376) Nec ita factus est, ut in eius naturam natura ulla corporis vel irrationalis animae verteretur, ac per hoc de nihilo. A. a. O. 372.

377) Nihil confirmo nisi quod sit inmortalis secundum quendam vitae modum, quem nullo modo potest amittere, secundum quandam vero mutabilitatem, qua potest vel deterior vel melior fieri, ut non immerito etiam mortalis possit intelligi, quoniam veram immortalitatem solus ille habet, de quo proprie dictum est: Qui solus habet immortalitatem. A. a. O.

378) Per tempus movetur animus vel reminiscendo, quod oblitus erat vel discendo, quod nesciebat, vel volendo, quod nolebat. A. a. O. l. 8 c. 20; 388.

ein Geschöpf um so höher, je mehr es sich der Unveränderlichkeit Gottes nähert. Eine Substanz, die nur zeitlich bewegt wird, überragt jene, die zeitlich und räumlich bewegt wird, und sie wird von jener überragt, die weder zeitlich noch räumlich bewegt wird, von Gott [379]). Gerade die Unveränderlichkeit Gottes ist die Ursache seiner Ewigkeit [380]). Augustinus konnte darum nicht mit den Platonikern sagen, was sich selbst bewegt und lebt, ist unsterblich.

In der hochbedeutsamen Schrift de Trinitate [381]), verfaßt 400—416, betont er von neuem die Veränderlichkeit der Seele. Wir gehören zu den zeitlichen Dingen nicht nur dem Körper, sondern auch der Veränderlichkeit der Seele nach. Nichts wird im eigentlichen Sinne ewig genannt, was nach einer Seite hin sich verändert. Insoweit wir veränderlich sind, so weit sind wir von der Ewigkeit entfernt [382]). Noch mehr erschwert er sich einen metaphysischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, indem er ihr wegen ihrer Veränderlichkeit sogar die Einfachheit abspricht. Der Körper ist in keiner Weise einfach. Eine geistige Kreatur wie die Seele ist im Vergleich zum Körper einfacher als er, weil sie nicht mit einer Masse im Raum sich ausdehnt, sondern in einem ganzen Körper ganz und in jedem seiner Teile ganz ist [383]). Aber wegen der vielen Gegensätze, wie Begierde und Furcht, Freude und Trauer usw., ist sie nicht einfach, sondern vielfach, weil diese Gegensätze zugleich ihre Veränderlichkeit bewirken [384]). Sein Grundsatz lautet also: Nichts Einfaches ist veränderlich, jede Kreatur aber ist veränderlich. Wichtiger erscheint ihm der Nachweis der Immaterialität und Geistigkeit der Seele, den er jetzt wieder antritt. Alle, welche die Seele für etwas Körperliches

---

379) Sicut ergo substantiam, quae movetur per tempus et locum, praecedit substantia, quae tantum per tempus, ita ipsam praecedit illa, quae nec per locum nec per tempus. A. a. O.

380) Omnino incommutabilis est illa natura Trinitatis et ob hoc ita aeterna, ut ei aliquid coaeternum esse non possit. A. a. O. l. 8 c. 22.

381) Migne, P. l. 42; 819—1098.

382) Non enim proprie vocatur aeternum, quod aliqua ex parte mutatur. In quantum igitur mutabiles sumus, in tantum ab aeternitate distamus. De Trin, l. 4 c. 18.

383) Nam simplicior est corpore, quia non mole diffunditur per spatium loci, sed in uno quoque corpore et in toto tota est, et in qualibet eius parte tota est. A. a. O. l. 6 c. 6.

384) Sed tamen etiam in anima cum aliud sit cupiditas, aliud timor, aliud laetitia, aliud tristitia, manifestum est non simplicem, sed multiplicem esse naturam. Nihil enim simplex mutabile est, omnis autem creatura mutabilis. A. a. O. l. 6 c. 6.

halten oder für das Ergebnis körperlicher Zusammensetzung, halten sie auch für sterblich. Jene aber, die ihre Substanz für ein unkörperliches Leben ansehen, weil sie fanden, daß das Leben jeden lebenden Körper beseelt und belebt, versuchten folgerichtig ihre Unsterblichkeit, weil das Leben des Lebens nicht entbehren kann, wie ein jeder es konnte, zu beweisen [385]). Während er unerörtert läßt, wie er sich zu ihren Beweisen stellt, schreitet er fort zur erneuten Untersuchung der Unkörperlichkeit und Geistigkeit der menschlichen Seele. Sein jahrelanges Forschen ließ ihn den tiefern Grund für den Standpunkt der Materialisten erkennen. Sie irrten nicht darin, weil ihnen der Begriff des Geistes fehlte, sondern weil sie das mit ihm verbinden, ohne das sie sich keine Natur denken können. Sie glauben nämlich, man könne nichts ohne das sinnliche Vorstellungsbild denken [386]). Dieser Denkfehler ist zu vermeiden. Nichts ist dem Gedanken so gegenwärtig, als was dem Geiste gegenwärtig ist, das ist er selbst [387]). Aber während der Geist sich selbst zu denken trachtet, glaubt er das zu sein, ohne was er sich nicht denken kann. Wenn er sich selbst denken soll, soll er das abziehen, was er sich hinzufügte. Er selbst sitzt tiefer drinnen, tiefer noch als die Vorstellungen von dem, was in einem Teil der Seele ist, den auch die Tiere haben, die der Intelligenz ermangeln, welche nur dem Geiste eignet. Der Geist soll bei der Selbsterkenntnis nicht etwas anderes mitverbinden zu dem, was er als sich selbst erkennt. Sicher erkennt er, aufgefordert sich selbst zu erkennen, daß nur an ihn, der da ist, lebt, denkt, die Aufforderung ergeht [388]). Ein Leichnam ist, ein Tier lebt, beide haben keine Intelligenz. Der Geist weiß, daß er ist und lebt, wie die Intelligenz ist und lebt [389]). Selbst wenn der Geist sich für Luft hält, glaubt er, daß die Luft denkt, er weiß also, daß er denkt, daß er Luft sei, weiß er nicht, er glaubt es.

---

385) Qui vero eius substantiam vitam quandam nequaquam corpoream, quandoquidem vitam omne vivum corpus animantem ac vivificantem esse repererunt, consequenter et immortalem, quia vita carere vita non potest, ut quisque potuit, probare conati sunt. A. a. O. l. 10 c. 7.

386) Sine phantasiis enim corporum, quidquid nisi fuerint cogitare, nihil omnino esse arbitrantur. A. a. O. l. 10 c. 7.

387) Quid enim tam cognitioni adest, quam id quod menti adest? Aut quid tam menti adest quam ipsa mens. A. a. O.

388) Certe enim novit sibi dici, sibi scilicet quae est et vivit et intelligit. A. a. O. c. 9.

389) Si ergo se esse et vivere scit, quomodo est et vivit intelligentia. A. a. O. c. 9.

Er scheide aus, für was er sich hält, schaue auf das, was er weiß. Alle wissen, daß sie denken, sind und leben; das Denken beziehen sie auf das, was sie denken, das Sein und Leben auf sich selbst [390]). Niemand denkt, der nicht lebt, niemand lebt, der nicht ist. Folglich ist das Sein und Leben dessen, der denkt, nicht das Sein des Leichnams, nicht das Sein der denkunfähigen Seele, sondern derjenigen, die das Denken in eigener und vorzüglicherer Weise besitzt [391]). Die Menschen haben gezweifelt, ob die Kraft zu leben, sich zu erinnern, zu wissen, zu wollen, zu urteilen dem Körper zuzuschreiben sei oder einer körperlichen Zusammensetzung. Wer aber zweifelt, lebt, verzweifelt, erinnert sich an den Zweifel, erkennt, daß er zweifelt, und wenn er zweifelt, will er sicher sein. Wenn er zweifelt, denkt und weiß er, daß er nicht weiß und urteilt, daß er nicht blindlings zustimmen dürfe [a. a. O.] Für alle diese Tätigkeiten verlangen die Materialisten ein Subjekt als Träger in der Weise, daß die Intelligenz einem Körper als Qualität innewohne. Sie erkennen aber nicht, daß der Geist sich selbst erkennt, wenn er sich erforscht. Man hat von keiner Sache ein richtiges Wissen, so lange man ihre Substanz nicht kennt [392]). Wenn darum der Geist sich selbst erkennt, erkennt er seine Substanz und indem er über sich Gewißheit hat, hat er auch über seine Substanz Gewißheit [393]). Er hat aber keine Gewißheit darüber, daß er etwas Körperliches ist, also ist er auch nichts derartiges [394]). So schloß Augustinus aus der Selbsterkenntnis in seinem Denken auf die unkörperliche, geistige Substanz seines Ichs, aber er baut darauf keinen metaphysischen Unsterblichkeitsbeweis. Die Seele ist ein veränderliches, wenn auch geistiges Wesen. Nur die Unveränderlichkeit ist die notwendige Bedingung für wesenhafte Unsterblichkeit. Sie besitzt nur der dreieinige Gott. Dieser Überzeugung gibt er nochmals am Schluß von de Trinitate

---

390) Omnes tamen se intelligere noverunt et esse et vivere, sed intelligere ad id, quod intelligunt, referunt, esse autem et vivere ad seipsos. A. a. O. c. 10.

391) Ergo consequenter et esse et vivere id quod intelligit, non sicuti est cadaver, quod non vivit, nec sicuti anima, quae non intelligit, sed proprio quodam eodemque praestantiore modo. A. a. O. c. 10.

392) Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum eius ignoratur substantia. A. a. O. c. 10.

393) Quapropter cum mens se novit, substantiam suam novit et cum de se certa est, de substantia sua certa est. A. a. O.

394) Nec omnino certa est, utrum aer an ignis sit, an aliquod corpus vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum. A. a. O. c. 10.

Ausdruck, wo er auch nochmals die platonische Lehre von der Wiedererinnerung entschieden zurückweist und seine Beweise aus der platonisierenden Periode seines Denkens damit widerruft [395]).

In einem Brief an Hieronymus wegen der pelagianischen Irrlehren nennt er die menschliche Seele in gewisser Hinsicht unsterblich, aber nicht gänzlich wie Gott, der nach der Schrift allein Unsterblichkeit besitzt [396]). Sie kann dem moralischen Tod verfallen, ohne jedoch in ihrer Natur aufzuhören zu leben. Sie ist also in einer Hinsicht sterblich, aber auch nicht ohne Grund unsterblich [397]). Würde er uns doch diesen Grund nennen; würde er uns doch sagen, ob er sie auf Grund metaphysischer oder teleologischer oder moralischer Beweise für unsterblich halte. Er versichert uns nur, sie sei kein Teil von Gott, sonst müßte sie gänzlich unveränderlich und unzerstörbar sein [398]). Das ist sie nicht, sonst würde sie sich nicht zum Bessern oder Schlechtern verändern; sie würde nicht anfangen, etwas zu haben, was sie nicht hatte, oder etwas preiszugeben, was sie hatte, denn was wahrhaft unveränderlich und unzerstörbar ist, kann nicht durch den Zutritt einer Sache verändert oder zerstört werden [399]). Nur der Nachweis der Unkörperlichkeit liegt ihm auch jetzt wieder am Herzen. Man mag die Seele einen Körper nennen im Vergleich zur unveränderlichen Natur Gottes, der überall ist, aber man kann sie keinen Körper nennen, der im dreidimensionalen Raum sich so bewegt, daß er mit einem größeren Teil einen größeren Raum, mit einem kleineren einen kleineren einnimmt, und deshalb kleiner ist im Teil als im

---

395) Nec frustra de illo certum est, quod solus habeat immortalitatem. Nam immortalitas eius vere immortalitas est, in cuius natura nulla est commutatio. Ipsa est etiam vera aeternitas, quae est immutabilis deus sine initio, sine fine, consequenter et in corruptibilis. A. a. O. l. 15 c. 5; die Wiedererinnerung betr.: Plato ille philosophus nobis persuadere conatus est vixisse hic animas hominum et antequam ista corpora gererent ... sed si recordatio haec esset rerum ante cognitarum, non utique omnes vel pene omnes, cum illo modo interrogarentur, hoc possent. De Trinit. l. 12 c. 14—15.

396) Anima hominis immortalis est secundum quendam modum suum, non enim omnimodo sicut deus, de quo dictum est, quia solus habet immortalitatem; nam de animae motibus sancta scriptura multa commemorat. Ep. 166; Migne, P. l. 33, 721.

397) Ita mortalis ex aliqua causa invenitur, ut et immortalis non sine ratione dicatur. A. a. O.

398) Non est pars dei, si enim hoc esset, omnino incommutabilis atque incorruptibilis esset. A. a. O.

399) Nam quod vere incommutabile et incorruptibile est, nullius rei accessu commutari vel corrumpi potest. A. a. O.

Ganzen. Sie erstreckt sich in dem von ihr belebten Körper nicht in räumlicher Ausdehnung, sondern in vitaler Intention [400]). In allen seinen Teilen ist sie zugleich ganz zugegen, nicht kleiner im kleinen, größer im größeren Teil, sondern nur da mit größerer, doch mit geringerer Kraftanspannung in allen Teilen ganz und auch im einzelnen Teile ganz [401]). Wenn nämlich an einer noch so kleinen Stelle des lebendigen Fleisches eine Berührung stattfindet, ist es der ganzen Seele nicht verborgen und die durch die Berührung entstandene Empfindung durcheilt nicht den ganzen Körper, sondern wird an der Berührungsstelle wahrgenommen [402]). Sie ist also kein irdischer Körper, aber auch kein luftiger oder ätherischer, der den gleichen irdischen Gesetzen unterliegt, vielmehr hat sie, mag man sie körperlich oder unkörperlich nennen, ihre eigene Natur; sie ist eine geschaffene Substanz, welche alle Elemente der irdischen Stoffe überragt und nicht durch ein sinnliches Erkenntnisbild, sondern nur durch den Geist erkannt und in ihrer Lebenstätigkeit wahrgenommen wird [403]).

In einer seiner späteren Schriften, de anima et eius origine, abgefaßt 419, verteidigt er nochmals die Immaterialität der Seele, aber in anderer Weise. Der Adressat, Vicentius Viktor, hält, vielleicht durch Tertullians Schriften beeinflußt, die menschliche Seele für einen Körper, obschon er an die Unkörperlichkeit Gottes glaubt. Augustinus macht ihn auf den Widerspruch in seinem Denken aufmerksam [404]). Die Berufung auf das biblische Beispiel vom reichen Prasser, der von der Hölle aus die Augen erhebt und den Lazarus um ein Tröpflein Kühlung mittelst des Fingers anfleht,

---

[400]) Per totum corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. A. a. O. 722.

[401]) Per omnes eius particulas tota simul adest nec minor in minoribus et in maioribus maior, sed alicubi intentius, alicubi remissius et in omnibus tota et in singulis tota est. A. a. O.

[402]) Nam cum exiguo puncto in carne viva aliquid tangitur . . ., animam totam non latet; neque id quod sentitur, per corporis cuncta discurrit, sed ibi tantum sentitur, ubi fit. A. a. O.

[403]) Unde intelligitur anima, sive corpus, sive incorporea dicenda sit, propriam quandam habere naturam, omnibus his mundanae molis elementis excellentiore substantia creatam, quae veraciter non possit in aliqua phantasia corporalium imaginum cogitari, sed mente intelligi vitaque sentiri. A. a. O.

[404]) Qui incorpoream dicit esse animam, non est consequens, ut eam velit videri inanis futilisque substantiae, quia et deum, qui non est inane aliquid, simul incorporeum confitetur. De anima et eius origine, l. 4 c. 12; Migne, P. l. 44, 534.

wird durch den Hinweis auf den tropischen Charakter der Stelle abgetan. Die Befürchtung, einer unkörperlichen Seele fehle die Erkenntnisform, wird durch die biblische Lehre von der Form des immateriellen Gottes in dem noch nicht menschgewordenen Jesus abgewiesen. Die in der Schrift aufgezählten Früchte des Geistes wie Liebe, Freude, Friede, Glaube veranlassen die Frage, ob der Gegner bei ihrer Erkenntnis irgendwelche körperliche Linien sehe [405]). Auch die Erscheinungen des Traumlebens sprechen für die Immaterialität der Seele. Wäre sie ein Körper, müßten ihre Traumbilder wie Bäume, Tiere, Berge, Sterne u. a. Körper sein, ebenso die Erscheinungen in der Ekstase. Bilder von Körpern, nicht Körper werden im wahren Zustand durch Denktätigkeit gebildet, in der Tiefe des Gedächtnisses aufbewahrt und tauchen aus seinem verborgenen Gebiete in der Erinnerung auf. So viele und große Bilder von Körpern könnte die Seele als Körper weder im Denken noch im Gedächtnis fassen. Nach dem Zugeständnis des Gegners übertritt die körperliche Seele mit ihrer Substanz nicht den von ihr eingenommenen Raum des Körpers. Unter welcher Größe erfaßt sie die Bilder so großer Körper, Räume und Gegenden? [406]) Sie erscheint sich selbst im Traum im Bilde ihres Körpers und eilt gerade im Bilde ihres Körpers durch bekannte und unbekannte Gegenden. Wer wagt zu behaupten, jene Figur ihres Körpers im Traum sei ein wahrer Körper? [407]) Die Visionen der Märtyrer, z. B. der hl. Perpetua, die im Traume in einen Mann verwandelt mit einem Ägypter kämpft, verlangen sonst eine widersinnige Deutung. Auch könnte ein Amputierter im Traum sich nicht ohne das amputierte Glied sehen, weil die Seele nicht amputiert wurde. Wie könnten Verstorbene, z. B. der Prophet Samuel, in den gewohnten Kleidern gesehen werden? [408]) Wir behaupten einen Menschen zu kennen, wenn wir seine Gesinnung und sein Leben kennen. Diese haben keine Masse und keine Farbe. Wir kennen uns selbst besser als andere, weil uns unser Gewissen und die Gesinnung bekannt sind, die keine Ähnlichkeit mit einem Körper haben. Das so zahlreich aus der experimentellen Psychologie zusammengetragene Material wird zu einem Unsterblichkeits-

---

405) Dic mihi, utrum res ipsas non agnoscas, quarum ista sunt nomina vel si agnoscas, ut aliqua lineamenta corporum videas? A. a. O. c. 15.

406) Tam multas igitur et tam magnas corporum imagines si anima corpus esset, capere cogitando vel memoria retinendo non posset. A. a. O.

407) A. a. O. c. 17.

408) A. a. O. c. 19.

beweis nicht benützt, auch nicht auf die Unmöglichkeit hingewiesen, einen solchen Beweis bei der Annahme der Körperlichkeit der Seele führen zu können. In seinem größten Lebenswerk, dem Gottesstaat, verfaßt 413—426, dessen Ende mit seinem Lebensende fast zusammenfällt, ändert er den seit Jahrzehnten eingenommenen Standpunkt nicht. Er rechnet noch als Greis es den Platonikern zum Lob an, daß sie sich Gott unkörperlich dachten. Sie sahen, alles, was veränderlich sei, sei nicht der höchste Gott; darum stiegen sie über alle Seelen und veränderlichen Geister empor, um Gott zu suchen. Darauf sahen sie, daß jegliche Form in jeglichem veränderlichen Wesen nur von dem sein könne, der in Wahrheit ist, weil er unveränderlich ist [409]). Sie sahen auch, daß jedes Leben, auch das, welches wie der Mensch Sinneswahrnehmung und Verstand hat, nur von dem sein könne, der in einfacher Weise ist [410]). Sie sahen endlich, es müsse etwas geben, in dem die erste Form in unveränderlicher und darum unvergleichlicher Weise sei; und hier sei der Ursprung für alles, der nicht geschaffen sei und aus dem alles geschaffen sei [411]). Sie erkannten seine ewige Kraft und Gottheit, von ihm sei alles Sichtbare und Zeitliche geschaffen. Seit der Abfassung der Schrift de quantitate animae erscheint dem Christ gewordenen Augustinus jedes Geschöpf bei seiner Veränderlichkeit gegenüber dem allein unveränderlichen und einfachen Gott in solcher Abhängigkeit, daß er keinen natürlichen Grund zu einem metaphysischen Beweis für die Unsterblichkeit in der Seele findet. Die Glaubensgründe treten an die Stelle von Vernunftgründen. Selbst der teleologische Beweis aus dem Glückstreben findet seine Sicherheit erst durch den Glauben [412]).

---

[409]) Deinde viderunt omnem speciem in re quacunque mutabili non esse posse nisi ab illo, qui vere est, quia et incommutabiliter est. De civitate Dei l. 8 c. 6; Migne, P. l. 41, 231.

[410]) Viderunt omnem vitam . . . quae sentit et intelligit, qualis est in hominibus, nisi ab illo esse non posse, qui simpliciter est. A. a. O.

[411]) Viderunt esse aliquid, ubi prima esset et incommutabilis species et ideo nec comparabilis atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset et ex quo facta essent cuncta. A. a. O.

[412]) De Trinit. l. 13; 8.

B. Von Augustinus bis zum Ende der Väterzeit.

§ 6. Beweise im 5. und 6. Jahrhundert.

Das augustinische Lehrgut über die Unsterblichkeit konnte so wenig wie seine andern Untersuchungen ohne Einwirkung auf die lateinischen Väter und die Scholastiker sein. Der Augustinus der Katechumenatszeit war aber ein anderer im philosophischen Forschen als der spätere Presbyter und Bischof, dort der gelehrige Schüler Platos und Plotins, hier der strenggläubige immer mehr am Dogma der Kirche sich orientierende, in die heiligen Schriften sich vertiefende Theologe, dort ein jugendlicher Optimismus, der fortgerissen von der Gewalt platonischer Spekulation mit der Vernunft die höchsten Höhen menschlichen Denkens ersteigen will, hier der abgeklärte Geist, der je länger, desto klarer die Unzulänglichkeit, Schwäche und Schranken geschöpflichen Denkens erkennt und in Schrift und Tradition viel sicherere Pfade zum Besitz der Wahrheit erblickt, und gegenüber den Vernunftbeweisen für die Unsterblichkeit der Seele gewissermaßen zum Skeptiker wird. Welche von diesen beiden Richtungen augustinischer Denkweise die Nachwelt mehr beeinflußte, werden die weiteren Ausführungen ergeben. Der erste, der vom platonisierenden Augustinus sich beeinflussen ließ, war der Presbyter von Vienne

Claudianus Mamertus († 474).

Der Semipelagianer Faustus, Bischof von Reji in der Provence, hatte in einer kleinen Schrift „Adversus eos, qui dicunt esse in creaturis aliquid in corporeum“ [413]) eine gewisse Körperlichkeit der menschlichen Seele wie auch der Engel als unabweisliche Folge ihrer Räumlichkeit verteidigt. Claudianus Mamertus verteidigte gegen ihn in der Schrift de statu animae um 468 die Unkörperlichkeit der Seele und lieferte auch Unsterblichkeitsbeweise. Er zeigte sich als einen in der Schule Augustins geübten Dialektiker. Die Unkörperlichkeit der Engel und Menschenseele bewies er dabei noch in einer neuen Weise. Die Ursache der Schöpfung ist die Güte des Schöpfers. Gott hätte seine Güte nur halbvollkommen betätigt, wenn er Unvollkommenes erschaffen hätte. Wie der erschaffenen Natur etwas fehlen würde, wenn die

[413]) Migne, P. l. 58, 837—845.

Blüte der Rose fehlte, so auch, wenn die unkörperliche Substanz nicht erschaffen worden wäre. Damit der Vollkommenheit der Schöpfung nicht nur nicht das geringste, sondern auch nicht das höchste fehlte, mußte auch die unkörperliche Substanz erschaffen werden [414]). Weil aber die Vervollkommnung der Schöpfung durch die unkörperliche Natur der Engelwelt schon erreicht ist, bedient er sich noch zum Erweis der Unkörperlichkeit der Menschenseele der Schriftautorität. Dort wird die Seele das Ebenbild Gottes genannt. Die Ähnlichkeit mit Gott kann nur in der Seele, nicht im Leibe bestehen, sie muß also unkörperlich sein [415]). Mit der Güte Gottes verbindet er die Allmacht. Wenn der allgütige und allmächtige Gott eine die Körperwelt überragende, ihm ähnliche Substanz nicht erschuf, die hätte erschaffen werden müssen, so wollte er nicht, oder konnte nicht. Seine Allmacht mußte es können, seine Güte durfte nicht neidisch sein auf eine solche, ihm ähnliche Kreatur. Er konnte und wollte also Unkörperliches erschaffen, demnach erschuf er es auch [416]). Eine andere Formulierung dieses Beweises lautet: Der unkörperliche Schöpfer ist das höchste Gut, die erschaffene Körperwelt irgend ein Gut. Zwischen beiden wäre eine Lücke, wenn nicht durch Erschaffung unkörperlicher Geschöpfe ein großes Gut hervorgebracht würde [417]). Eingewendet könnte werden, die menschliche Seele komme als unkörperliches Wesen Gott gleich. Sie ist ihm nur ähnlich. Wie die Körperwelt unter der unkörperlichen steht, so die Seele als Geschöpf unter Gott, ihrem Schöpfer. Sie ist ihm ähnlich als geistiges Licht dem geistigen Lichte, unähnlich als veränderliche Kreatur dem unveränderlichen Schöpfer. Wenn die menschliche Seele ein Bild Gottes ist, ist sie das Bild von etwas Unkörperlichem. Wenn sie das Bild von etwas Unkörperlichem ist, ist sie

---

414) Ne ergo non minimum aliquid, sed vel potissimum non deforet creaturae plenitudini, debuit incorporea quoque substantia creari. De statu animae; Migne, P. l. 58, 707.

415) Ab ipso deo similitudo dei anima dicitur humana; in corpore autem nulla esse potest similitudo divina. Incorporeum ergo erit, quod deo sit simile, humanus vero animus ad similitudinem dei factus est; incorporeus igitur est animus humanus. A. a. O.

416) Si potuit et noluit, invidit. Non autem potest vel omnipotentia non posse vel bonitas invidere. Creare ergo incorporeum et potuit et voluit; ergo igitur et creavit. A. a. O.

417) Cum creator incorporeus maximum bonum sit et creatum incorporeum magnum bonum sit et creatum corpus aliquod bonum sit a summo Deo, qui est maximum bonum, sicut creatum est corpus aliquod bonum, ita creari debuit incorporeum aliquod magnum bonum. A. a. O.

selbst unkörperlich [418]). Schließlich gibt er eine zusammenfassende Wiederholung nach folgenden Gesichtspunkten: 1. Aus dem Leben: Alles Unräumliche ist auch unkörperlich. Das Leben des Körpers ist die Seele. In einem Teil des Körpers lebt der kleinste Teil des Körpers wie der ganze Körper im Ganzen. In einem Teil des Körpers ist soviel Leben wie im ganzen Körper, und dieses Leben ist die Seele. Nicht räumlich ist, was im Ganzen wie im Teil ist und so groß im Kleinen wie im Großen ist. 2. Aus der Vernunft: Die vernünftige Seele vollzieht Vernunftschlüsse, und diese Tätigkeit wohnt der Seele inne. Die Vernunft ist unkörperlich und unräumlich, deshalb auch die Seele. 3. In gleicher Weise argumentiert er aus dem Willen. 4. Aus dem Gedächtnis: Dieses ist ein unräumliches Fassungsvermögen und wird weder durch die Menge des Stoffes ausgedehnt noch durch die geringe Menge verkleinert, und erinnert sich körperlicher wie unkörperlicher Dinge. Wenn der Geist sich erinnert, erinnert er sich ganz. 5. Aus der Empfindung: Der Körper empfindet an der Berührungsstelle. Die Seele hat die Sensation nicht durch den ganzen Körper hin, sondern jeweils nur an einem Teil des Körpers, aber ganz. Diese Wahrnehmung muß unräumlich sein und das Unräumliche unkörperlich. 6. Der Körper nähert und entfernt sich von Gott nicht, aber der Geist, doch in unräumlicher Weise, darum ist er kein Körper [419]). Das alles ist augustinisches Gut. Als Schriftautorität werden für die Unkörperlichkeit der Seele die Worte des hl. Paulus beigezogen: „Omne peccatum extra corpus est. Qui autem fornicatur, in corpus suum peccat." 2. Cor. 6, 18. Auch die Verzückung des Apostels war unkörperlich.

Der gelehrte Gallier bekundet eine für seine Zeit und sein Land staunenswerte Kenntnis der griechischen Philosophen, besonders der Platoniker und Pythagoreer. Am meisten verehrt er Plato. Er macht dessen Bewegungsbeweis für die Unsterblichkeit der Seele sich zu eigen. Dem scharfen Denker entgeht aber nicht, daß der Beweis in seiner bisherigen Fassung unbrauchbar ist, weil damit auch die Unsterblichkeit der Tierseele bewiesen wäre. Plato sagte im Phädrus, die Seele, welche immer sich selbst bewegt und dem Körper Ursprung der Bewegung wird, ist unsterblich. Er läßt auch unerörtert, von wem sie ihre Eigenbewegung bekam; ja weil er ihre Präexistenz lehrte, nahm er auch ihre Ewigkeit a parte ante an, da er das Schöpfungsdogma nicht erkannte.

[418]) Si imago Dei est humana anima, incorporei videlicet imago est. Si incorporei imago est, incorporea utique ipsa est. A. a. O. 708.

[419]) A. a. O. 775 ff.

Mamertus verbessert den Beweis durch Einsetzung des Begriffes „freiwillig", und läßt nicht unerwähnt, daß der letzte Grund der freiwilligen Betätigung des menschlichen Willens nur Gott sein kann. Diese Verbesserung ist noch in der Hochscholastik am Beweise vorgenommen worden. Alles, was sich freiwillig bewegt, ist sich selbst Grund der Bewegung; was aber unbewußt oder gegen seinen Willen durch die Macht eines Wissenden oder Zwingenden bewegt wird, hat den Grund der Bewegung in diesen; aber wie der Grund der Bewegung der Seele ihr Wille ist, so ist der Grund der Substanz, die den Willen betätigt, Gott. Ein Geschöpf mit solcher Eigenbewegung ist unsterblich [420]). Der an den Schriften eines Augustinus geschulte Bekämpfer des Semipelagianismus vergißt auch nicht die nötigen Distinktionen zu machen. Wenn auch das Wollenkönnen, fügt er hinzu, uns von Gott gegeben ist, so ist doch nicht jede Bewegung unseres Willens aus Gott. Wenn wir mit dem Willen gesündigt haben, ist der Grund unserer Bewegung aus uns, damit wir Gott nicht zum Urheber der Sünde machen. Mit Plato und den Neuplatonikern betont er die Notwendigkeit, sich vom Körper zurückzuziehen, wenn wir glücklich sein und ein reines Wissen besitzen wollen, er vollzieht aber noch nicht den Schluß aus den rein geistigen Tätigkeiten des Erkennens und Wollens und der damit gegebenen Unabhängigkeit der Seele auf ihre Unsterblichkeit. Bis dahin ist noch ein weiter Weg. Mit dem platonisierenden Augustinus liefert er einen Beweis auf Grund der Ideenlehre aus der Idee der Wissenschaft, aber ziemlich kurz: Der Geist ist das Subjekt der Wahrheit und der Wissenschaften, welche ohne ihn nicht sein können. Auch der Begriff der Zahl gehört hierher. Vier und zwei geben nie sieben. Die Figur des Kreises nimmt nie ihr Gegenteil auf. Sie bleibt ewig und unveränderlich. Ewig ist das, in welchem der Geist ist, wie das, welches in ihm ist, also ist der Geist unsterblich [421]). Denn die Begriffe dieser Wissenschaften, d. h. ihre Ideen, sind im Geiste als ihrem Subjekte und können ohne ihn nicht sein. Es ist fraglich, ob der Verfasser den Wandel im Denken Augustins wahrnahm, weil damals wohl noch keine chronologische Sammlung

---

420) Quidquid enim voluntarie movetur, ipsum fere sibi causa motus est. Quod autem movetur vel nesciens vel invitum, penes scientem vel cogentem causas motus habet . . . sicut causa motus animi voluntas eius est, sic substantiae, quae utitur voluntate, causa deus. A. a. O. 747.

421) Harum rationes disciplinarum et in subiecto sunt animo et sine eo non esse possunt. Colligitur aeternum esse illud, in quo est, sicut illud, quod in eo est, ergo immortalis est anima. A. a. O. 780.

seiner Schriften bestand; doch hätten ihm die Retraktationen darüber Aufschluß geben können. Die späteren Väter und Scholastiker sind übrigens an dem scharfsinnig geschriebenen Werk nicht achtlos vorübergegangen.

Aeneas von Gaza,

Lehrer der Rhetorik daselbst, schrieb vor 534 einen Dialog „Theophrastus, oder von der Unsterblichkeit der Seele und des Leibes". Er beurteilt den aristotelischen Seelenbegriff so wie die bisher genannten Väter. Aristoteles nenne die Seele Entelechie, insofern sie die Materie zur Vollendung führe und sich als Form des Körpers mit ihm auflöse [422]). Er bekämpft die platonische Präexistenzlehre und deren Grundlage, daß Wissenschaft Wiedererinnerung sei: Der Mensch, der so vieler Wissenschaften sich erinnere, solle nicht einmal um sich selbst wissen und sich nicht erinnern, ob er im früheren Leben Soldat oder Philosoph, Hase oder Löwe war? [423]) Der Fragesteller, Theophrast, kann sich aber dann nicht erklären, weshalb es den Guten auf Erden schlecht, den Bösen gut gehe, der Grund hievon müsse in einer präexistenten Lebensweise zu suchen sein. Dies gibt dem Axitheos, dem Vertreter der christlichen Weltanschauung Veranlassung, das Problem des Übels aufzurollen und eine christliche Theodice zu bieten. Er erinnert daran, daß dem Sokrates Armut, Krankheit, selbst der Tod nicht als ein Übel erschien, ebenso dem Plato, der den Tod nur für eine Befreiung von den Übeln hielt. Nur die Laster wie Geiz, Unmäßigkeit, Trägheit seien Übel. Der Gute besitze diese nicht, ihm stehe das wahre Glück zur Seite in den Tugenden der Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Klugheit. Vom christlichen Gesichtspunkt aus werden dann zwei weitere Einwürfe zurückgewiesen, erstens ob es nicht besser wäre, wenn nur gute Menschen geboren würden, als daß man unter dem Namen der Freiheit die Möglichkeit das Böse zu wählen und zu tun besitze, zweitens ob es nicht besser wäre, daß die Bösen ausgerottet würden? [424]) Die Unsterblichkeit der postexistenten Seele wird dann theologisch durch den Hinweis begründet, wenn der Tod aller das letzte sei, würden die Menschen mit Recht fragen, wie

---

[422]) *Ὁ δὲ τούτου μαθητής, Ἀριστοτέλης οὐ ταῦτα, ἀλλ' ἐντελέχειαν ὀνοματοποιῶν εἶναι τὴν ψυχήν, οἷον τῇ ὕλῃ τὸ τέλειον ἐπεισάγουσαν καὶ εἶδος οὖσαν τῷ σώματι συνδιαλύεσθαι.* Migne, P. gr. 85, 881.

[423]) A. a. O. 901.

[424]) A. a. O. 912—919.

es komme, daß der Verbrecher in Macht und Glück sein Leben beende?[425]) Auf dem Standpunkt des Unsterblichkeitsglaubens ist die Frage gelöst; er wird im Jenseits seiner Strafe nicht entgehen. Theophrast ist von seinem platonischen Präexistenzglauben noch nicht ganz geheilt und frägt weiter. Weshalb ist ein Blindgeborener von der Augenkrankheit getroffen, da er sich das Leiden nicht selbst zuziehen konnte? Axitheos weist zuerst auf die physiologische Beschaffenheit des Protoplasmas als der nächsten Ursache vieler Gebrechen bei der Geburt hin, dann zeigt er ihre Bedeutung im göttlichen Heilsplan. Für manche ist ein solches Gebrechen ein von der Vorsehung verliehener Schutz gegen die Sünde. Manchen läßt sie als Sklaven geboren werden, der als Freier sein Vermögen schlecht gebraucht hätte[426]). Wären die Menschenseelen, lautet die Antwort auf eine diesbezügliche Frage, zugleich mit den Engeln erschaffen worden, so wären sie bis zur Vereinigung mit dem Leibe zwecklos dagewesen, da der Mensch bestimmt war, die Erde zu bebauen und Gott auf ihr überall zu verehren[427]). In seiner bisherigen Ansicht erschüttert, stellt Theophrast doch noch die Frage, wie kann der Mensch unsterblich sein, wenn er in der Zeit erschaffen wurde? Axitheos weist zuerst auf die Macht des Schöpfers hin, die nicht altert, und auf seine unbegrenzte Weisheit. Darum müsse man auch glauben, daß er jederzeit unsterbliche Menschenseelen erschaffen könne, wie er unsterbliche Kräfte und Wesen am Himmel erschuf. Der eigentliche Grund für die Unsterblichkeit liegt in der Vernünftigkeit der menschlichen Seele. Gott hat keines der vernunftbegabten Wesen als sterbliche Substanz erschaffen[428]). Was dem Unsterblichen gleich ist — das ist die Seele durch ihre Vernunft —, muß selbst unsterblich sein[429]). Dazu kommt noch der platonische Bewegungsbeweis mit einer ähnlichen Verbesserung wie bei Mamertus. Die menschliche Seele wurde von Natur so erschaffen, daß sie eine vernünftige Substanz ist, die sich immer bewegt, das Vermögen der freien Selbstbestimmung hat, das Leben aus sich besitzt und es dem Körper zu verleihen vermag. Solche Eigen-

---

425) *Εἰ μὲν γὰρ ἦν ὁ θάνατος τοῦ παντὸς ἀπαλλαγή, καλῶς ἂν ἠπόρουν, εἴ τις πονηρὸς ὢν ἐν τυραννίδι τὸν βίον ἐτελεύτησεν.* A. a. O. 924.

426) A. a. O. 928.

427) A. a. O. 944.

428) *Οὐδε μίαν λογικὴν οὐσίαν θνητὴν πεποίηκε.* A. a. O. 944.

429) *Τὸ δὲ τῷ ἀθανάτῳ προσόμοιον καὶ ἀθάνατον.* A. a. O.

schaften empfing kein sterbliches Wesen [430]). Unter diesen Eigenschaften erscheint ihm doch die Vernunft in ihrer Betätigung von Kunst und Wissenschaft als die wichtigste, ja als die einzig notwendige zum Erweis der Unsterblichkeit [431]). Während die theologischen Fragen gebührend beantwortet wurden, zeigt sich der Verfasser gegenüber philosophischen Fragen matt und befriedigt wenig. Er zeigt damit das Nahen einer Zeit an, die hiefür das Verständnis verlor.

Boethius († um 525) und Cassiodorus († um 565).

Boethius verdient den Namen „der letzte Römer" auch deshalb, weil er, wie kein Römer mehr nach ihm, die griechische Philosophie in ihren Hauptvertretern Plato und Aristoteles kannte. Durch seine Übersetzung der aristotelischen Logik wirkte er nachhaltig in der Scholastik. Nur für die Überlieferung von Unsterblichkeitsbeweisen kommt er nicht in Betracht. Man hat keine Übersetzung platonischer Dialoge von ihm. Er selbst bespricht die platonischen Beweise nirgends in seinen Werken, noch führt er solche. Nur der teleologische aus dem Glückseligkeitsstreben ist in de consolatione philosophiae mehr angedeutet als durchgeführt, oder nur in stoischem Sinne gefaßt. Das Glück wohnt in eurer eigenen Brust, ihr Sterbliche, sagt dort die Philosophie zu dem Opfer des Ostgotenkönigs im Kerker. Was ist kostbarer für dich als du selbst? Wenn du dich in der Gewalt hast, wirst du besitzen, was du nie verlieren willst, noch das Schicksal dir nehmen kann. In den zufälligen Dingen hienieden kann die Glückseligkeit nicht bestehen. Wenn die Glückseligkeit das höchste Gut der vernünftigen Natur und das höchste Gut das ist, was auf keine Weise entrissen werden kann, so ist offenbar, daß zum Erwerb der Glückseligkeit die Unbeständigkeit des irdischen Glückes nicht förderlich sein kann. Wer sich von diesem hinfälligen Glücke leiten läßt, kennt entweder seine Veränderlichkeit oder er kennt sie nicht. Wenn er sie nicht kennt, wie kann bei einer solchen blinden Unwissenheit ein glückliches Los bestehen? Wenn er sie kennt, muß er fürchten, es zu verlieren. Die beständige Furcht läßt ihn nicht glücklich sein [432]). Man erwartet

[430]) *Τοιαύτη προῆλθεν ἡ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ οὐσία λογική, ἀεικίνητος καὶ αὐτοξούσιος, ζωὴν ἐξ αὐτῆς ἔχουσα καὶ σώματι χωρηγεῖν δυναμένη, ἃ θνητὸν οὐδὲν ἔλαβεν, ἀλλὰ πάντα ταῦτα τῆς ἀθανασίας ἀτεχνῶς γνωρίσματα.* A. a. O. 952.

[431]) *Πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ ἐπιστήμη καὶ πρᾶξις καὶ θεωρία ἱκανὸν τὸ τῆς ψυχῆς ἑρμηνεύειν ἀθάνατον.* A. a. O. 952.

[432]) Boethius, de consolatione philosophiae l. 2, prosa 4.

als Schluß oder Folgerung, die wahre Glückseligkeit, die hienieden im Gleichmut der Seele gegenüber den Wechselfällen des Lebens besteht, verlange eine Fortsetzung in einem glückseligen Leben im Jenseits. Statt dessen verweist die Philosophie ihren Schützling auf seine Überzeugung auf Grund sehr vieler Beweise, daß die menschliche Seele in keiner Weise sterblich sei [433]). Welches sind diese zahlreichen Beweise? Wir erfahren sie nicht. Indem aber die Philosophie im 3. Buch ihn auf Gott als die einzige Quelle des wahren Glückes hinweist, nach dem alles, wenn auch unbewußt, hinstrebe, wird die Teleologie doch einen bevorzugten Platz in seinen Beweisen einnehmen. Mit ihr wird sich der theologisch-moralische Beweis verbinden, denn die Vorsehung führt, wie die Philosophie im 4. Buch ihn belehrt, den Guten auf geheimnisvollen Wegen zu dem wahren Glücke, während das Glück des Bösen auf bloßem Schein beruht und nach dem Tode weitere Strafe seiner wartet. Metaphysische Beweise werden also nicht geführt. Die Zeit für sie war vorüber; höchstens wird in geschichtlichem Interesse ihrer gedacht, so auch von seinem Landsmann Cassiodor. An der Kenntnis derselben fehlte es bei so philosophisch gebildeten Männern nicht. Aber die platonischen waren außer Kurs geraten, weil ihre Unvereinbarkeit mit dem christlichen Glaubensbewußtsein besonders durch den christlichen Augustinus einleuchtend geworden war; die neuen Wege zu neuen Beweisen waren noch nicht gefunden. Es war vielleicht gut, daß durch Boethius keine platonischen Dialoge dem Abendlande vermittelt wurden. Sie hätten in den nächsten Jahrhunderten wohl nur verwirrend gewirkt, weil ihr Geist nicht verstanden worden wäre; der Genius der Philosophie war gewichen.

Cassiodor spricht über die Unsterblichkeit in der Schrift De anima seu de ratione animae. Sie bedeutet einen Wendepunkt in der Geschichte der Beweise, nicht als ob der Abt von Vivarium neues Material herbeigebracht und neue Versuche unternommen hätte. Er erwähnt die platonischen Beweise teilweise, aber mit der Miene des Skeptikers, der frägt, was ist Wahrheit; die Autorität des Glaubens und der Kirche übernimmt die Führung. In einem zweiten Punkte führt sich eine neue Zeit ein. Plato ist mit seiner Vorherrschaft im Weichen begriffen. Aristoteles rückt klarer in den Gesichtskreis der Denker. Für die Unsterblichkeits-

---

433) Et cum tu idem es, cui persuasum esse atque insitum per multis demonstrationibus scio mentes hominum nullo modo esse mortales, cum que clarum sit fortuitam felicitatem corporis morte finiri, dubitari nequit. A. a. O.

beweise bedeutet dies noch keinen direkten Gewinn, aber das Studium der aristotelischen Logik, die von Boethius dem Abendland zugängig gemacht, von Cassiodor in seinem Liber de artibus ac disciplinis liberalium litterarum empfohlen wird, schärft den Geist für die Definition des Seelenbegriffs. Die Früchte der Schulung des Geistes an der aristotelischen Logik zeigen sich allerdings viel später. Doch bei Cassiodor entwickeln sich die Keime. Er versucht eine Worterklärung und gibt eine ihm vermittelte Sacherklärung der Seele, die er durch eine zweite, dem christlichen Glauben entsprechende verbessert. Zugleich bemüht er sich, den Unterschied zwischen der unsterblichen Menschenseele und der Tierseele möglichst scharf hervortreten zu lassen. Cassiodor verlegt die Lebensäußerungen der Tierseele in das Blut [434]), ohne ihr Wesen näher zu bestimmen, und sieht die Wesensverschiedenheit der Menschenseele von ihr schon im Worte anima angedeutet. Der Name soll dem griechischen Worte *ἄναιμα* entsprechend ihre Verschiedenheit vom Blut ausdrücken, woraus sich auch ihre vollständige Substanzialität noch nach dem Tode des Körpers ergebe [435]). Das Wort animus leitet er vom griechischen *ἄνεμος* ab, weil dadurch die Schnelligkeit des Denkens ausgedrückt werde. Das Wort mens findet er im griechischen Worte *μήνη*, Mond, wieder, weil bald eine Schwächung und Verdunklung, bald eine Kräftigung des Geistes eintrete. Besonders liegt ihm daran, den verschiedenen Gebrauch des Wortes spiritus anzugeben in Anlehnung an Augustinus. Wie nötig eine solche Kenntnis ist, zeigte sich im Mittelalter im Kampf mit Häretikern, welche mit diesem Worte Mißbrauch trieben. Man hat darunter nach Cassiodor zuerst den göttlichen Geist zu verstehen, der bedürfnislos ist, den aber alle Geschöpfe brauchen, dann die Menschen- und Engelseele als eine feine, unsichtbare, geschaffene unsterbliche Substanz, endlich den spiritus, der durch den ganzen Körper hin entlassen und wieder zurückgenommen wird, durch welchen das Leben der sterblichen Wesen in notwendigem Atmen erhalten wird. Während er animus und mens deutlich als Kräfte der Seele unterscheidet [436]), drückt er sich über das Wort spiritus unbestimmt

434) Anima igitur hominis proprie dicitur, non etiam pecudum, quia illorum vita in sanguine tantum noscitur constituta. De anima, Migne, P. l. 70, 1282; c. 1.

435) Haec vero, quoniam immortalis est, anima recte appellatur quasi *ἄναιμα*, id est a sanguine longe discreta, quia et post mortem corporis perfectam eius constat esse substantiam. A. a. O.

436) Atque ideo sciendum est animum et mentem proprie animam non vocari, sed quia res istae in anima excellunt, interdum per licentiam sic dicuntur. A. a. O.

aus. Die Seele habe diesen Namen mit andern, wie mit den Engeln, Geistern der Luft und überhaupt mit allem, was von einem Geist zusammengehalten werde, gemeinsam [437]). Vielleicht hielt ihn die Furcht, des Trichotomismus beschuldigt zu werden, ab, darunter auch den spiritus physicus der griechischen Mediziner als Bindeglied zwischen Seele und Körper zu verstehen. Die menschliche Seele wird aber zur Unterscheidung von andern Wesen dieser Art als eine geistige Substanz bezeichnet, die durch die Vergießung des Blutes nicht aufgezehrt wird [438]). Daran schließt er die von den Vertretern der weltlichen Wissenschaft aufgestellte Definition, wornach die Seele eine einfache Substanz, eine natürliche Form ist, die von der Materie ihres Körpers unterschieden ist, die Werkzeuge ihrer Glieder und die Lebenskraft besitzt [439]). Diese Definition atmet schon aristotelischen Geist, die Seele ist die forma corporis. Aber wie wenn darin eine Häresie stecken könnte, beeilt er sich die von den Lehrern der Kirche, d. h. von Augustinus, aufgestellte Erklärung wiederzugeben. Die Seele ist eine von Gott geschaffene, geistige, besondere Substanz, die ihren Körper belebt, vernünftig und unsterblich ist, aber zum Guten wie zum Bösen wandelbar [440]). Dann wird die Unkörperlichkeit und Geistigkeit der Seele mit den schon aus Augustinus und Mamertus bekannten Gründen verteidigt. Besonders beleuchtet er den Vorzug der Vernunfttätigkeit, wie wir es schon bei Cicero und Laktanz sahen. Die Seele untersucht mit besonderer Wißbegierde die Ansichten, die über die verschiedenen Dinge herrschen, sie stellt über die himmlischen Dinge tiefsinnige Forschungen an, den Naturdingen geht sie in scharfsinniger Weise auf den Grund, und selbst die schwierigeren Fragen über den Schöpfer sucht sie aufzuhellen. Als Körper würde sie nichts Geistiges schauen. Darum ermahnen die heiligen Schriften, alle Scheingüter dieser Welt zu verachten, damit sie gebührend nach dem Geistigen strebe, dem sie sich als

[437]) Nec pro anima utique spiritus distincte ponitur, quia hoc illi nomen est commune cum ceteris, id est angelis, potestatibus aeris et quaecumque spiritu continentur. A. a. O.

[438]) Restat, ut segregatim atque significanter anima hominis dicatur spiritalis substantia, quae nullatenus sanguinis effusione consumitur. A. a. O.

[439]) Magistri saecularium litterarum aiunt animam esse substantiam simplicem, speciem naturalem, distantem a materia corporis sui, organum membrorum et virtutem vitae habentem. A. a. O. 1283 c. 2.

[440]) Anima autem hominis, ut veracium doctorum consentit auctoritas, est a Deo creata, spiritalis propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationabilis quidem et immortalis, sed in bonum et malum convertibilis. A. a. O. 1283 c. 2.

ähnlich gebildet erkennt. Plato nannte den Körper den Kerker der Seele. Nach Cassiodor nimmt die Seele an den Leiden und Freuden des Körpers teil. Als belebendes Prinzip desselben liebt sie ihr Fleisch und fürchtet seinen Untergang; sie, die doch nicht sterben kann, ist für seine Wechselfälle besorgt [441]). Wäre die Seele nur eine Kraft des Körpers, etwa die belebende Wärmekraft, so könnte sie über den Schnitt im Finger keinen Schmerz mitempfinden, so wenig wie die Sonne etwas empfindet, wenn man ihre Strahlen zu durchschneiden sucht [442]). Unsere Seele überragt die übrigen Lebewesen durch die Vernunft, mit der sie göttliche Dinge behandelt, Menschliches erkennt, in herrlichen Künsten sich belehren läßt, in hohen Wissenschaften unterrichtet wird. Die Vernunft ist eine Bewegung des Geistes, der durch sie von Gegebenem und Bekanntem zu Unbekanntem geführt wird und zum Geheimnis der Wahrheit gelangt. In begeisterten Ausdrücken schildert er das Geschenk der Vernunft an den Errungenschaften der menschlichen Kultur zum Beweis der Geistigkeit der menschlichen Seele. Man erwartet jetzt auch metaphysische Beweise für die Unsterblichkeit auf Grund der bewiesenen Vorfragen. Er nennt solche, aber nicht als seine eigenen, sondern als jene der Vertreter der weltlichen Wissenschaften [443]). 1. Wenn alles, was anderes belebt, in sich selbst lebt, ist es unsterblich? Die Seele belebt den Körper und lebt in sich selbst, darum ist sie unsterblich [444]). Der platonische Bewegungsbeweis ist hier wie auch schon früher zum Beweis aus dem Eigenleben geworden. Weil er aber auch so noch auf die Tierseele Anwendung finden müßte, nennt er auch die schon bei Mamertus vorgenommene Verbesserung. Alles Vernünftige, das sich selbst bewegt, ist unsterblich. Die vernünftige Seele bewegt sich selbst [445]). 2. Alles Unsterbliche

441) Sui corporis vivificatrix est; quia mox, ut data fuerit, ineffabili conditione diligit carnem suam propter quod libera esse non potest, quia doloribus eius vehementer afficitur, formidat interitum, quae non potest mori et sic est ad corporis sui casus trepida. A. a. O. 1284.

442) Quod si virtus eius tantum esset, calorque corpus vegetaret, incisum digitum non poterat condolere sicut nec sol probatur quidquam sentire, si eius radios secare tentaveris. A. a. O. 1284.

443) Immortales esse animas auctores saecularium litterarum multifarie probaverunt. A. a. O. 1285.

444) Si omne quod vivificat aliud, in se ipso vivit, et utique immortale est. Anima autem, quoniam vivificat corpus, in semetipsa vivit, utique immortalis. A. a. O.

445) Adiciunt quoque: omne rationale, quod seipsum movet, immortale est. Anima autem rationalis seipsam movet, igitur immortalis est. A. a. O.

ist einfach. Die Seele ist keine Harmonie, noch besteht sie aus mehreren, sondern ist einfach von Natur, also unsterblich [446]). 3. Was nicht von einer in der Natur liegenden Gegensätzlichkeit zerstört wird, verharrt unsterblich. Weil die Seele einfach und rein von Gegensätzen ist, ist sie ohne Zweifel unsterblich [447]). Alle drei Beweise sind platonisch. Bezeichnend für seine Zeit ist, daß er diesen Vernunftbeweisen keine Beweiskraft beimißt, sondern sich auf die Schriftauktorität stützt. Nach der Schrift ist die Seele nach dem Bilde und Gleichnisse des Schöpfers geschaffen, wer wagt gegen eine solche heilige Auktorität sie sterblich zu nennen? [448]) Wie könnte die Seele das Ebenbild Gottes sein, wenn sie im Tod ihre Grenze hätte [449]). Der in unaussprechlicher Weise lebende und beharrende Gott, der selbst ewige Dauer bewahrt, alles zusammenhält, alles anordnet, ist als unsterblicher Gott ohne Zweifel fähig Unsterbliches zu schaffen und nach seiner Art die Fähigkeit des Lebens zu verleihen. So wird mit dem Auktoritätsbeweis noch der theologische verbunden. Dem Einwand, die Gottähnlichkeit verlange auch die Kraft Unsterbliches schaffen zu können, wird durch einen Vergleich begegnet. Kann ein Gemälde, das uns ähnlich ist, das nachahmen, was wir tun? [450]) Das Bild hat wohl Ähnlichkeit mit der Wahrheit, kann aber nicht leisten, was sie leistet. Ein teleologischer Beweis wird nach Cicero so formuliert: Wir müssen auch das Bild Gottes unsterblich nennen, weil es über die Unsterblichkeit nachzudenken begehrt, denn es wünscht nach dem Tode des Körpers den Ruf seines Namens zu hinterlassen und ohne Ende gelobt zu werden [451]). Die Seele des

---

[446]) Dicunt etiam: omnia immortalia simplicia sunt. Anima autem non est harmonia neque constat ex pluribus, sed simplex natura est. A. a. O.

[447]) Quidquid a contrarietate originali incorrumpitur, immortale igitur perseverat, anima igitur, quoniam simplex atque pura est, sine dubio immortalis est. A. a. O.

[448]) Nos autem immortales esse animas facile veridicis lectionibus approbamus. Nam cum eas ad imaginem et similitudinem auctoris sui legamus effectas, quis audeat contra sanctam auctoritatem mortales dicere? A. a. O.

[449]) Nam quemadmodum poterat esse imago aut similitudo Dei, si animae hominem mortis termino clauderentur? A. a. O.

[450]) Numquid pictura, quae nobis est similis, potest imitari, quae facimus? A. a. O. 1286.

[451]) Nam et hinc immortalem debemus agnoscere, quod appetit de immortalitate cogitare; desiderat enim post mortem corporis sui nominis famam relinquere, cupit sine fine laudari. A. a. O. 1286.

Menschen muß endlich deshalb unsterblich sein, weil die ewige Wahrheit den Gottlosen dauernde Strafe, den Guten ewige Freuden verheißt [452]). So ist das letzte Wort in der Frage bei Cassiodor die Auktorität Gottes. Die metaphysischen Beweise haben ihre Geltung verloren, trotzdem er die menschliche Seele eine einfache und eigene Natur und Substanz nennt [453]). Damit ist eine neue Zeit eingeleitet.

Gregor der Große († 604)

lebte in einer Zeit großen geistigen Niederganges und Verfalles, in der frischer Schwung und schöpferische Kraft verschwunden war und der es kaum gelingen will, die Errungenschaften früherer Jahrhunderte festzuhalten. Darum ist die literarische Tätigkeit des großen Papstes auf das praktische gerichtet. Diesen Charakter trägt auch die Schrift, in welcher er über die Unsterblichkeit der Seele spricht, die 4 Bücher Dialogi, in den meisten Handschriften mit dem Zusatze de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum. Sie ermangelt wissenschaftlicher Beweise für die Unsterblichkeit; um so mehr tritt die Schriftautorität hervor. Daß die Seele des Menschen nach dem Tode fortlebe, lehrt nach Gregor zwar auch die Vernunft, aber die mit dem Glauben verbundene. Drei geistige Naturen erschuf der allmächtige Gott, eine, die nicht mit dem Fleische bekleidet ist, eine andere, die mit dem Fleische bekleidet ist, aber nicht mit dem Fleische stirbt, eine dritte, die mit dem Fleische bekleidet ist und mit ihm stirbt [454]). Sein Freund, der Diakon Petrus, fragte, warum Salomon sage, es kommt der Mensch um wie das Vieh, und ein Schicksal haben beide [455]). Diese Stelle wurde im Mittelalter oft kommentiert, so auch von Hugo von St. Viktor. Gregor erklärt sie so: Wie der Prediger zuerst im Sinne der fleischlich Gesinnten den Satz aufstellt, der Jüngling solle sich freuen in seiner Jugend, und doch später Jugend und Lust als eitel schmäht, so stellt er auch mit obigen Worten die Ansicht der menschlichen Zweifelsucht auf. Aber als Entscheidung der Vernunft bringt er später seine Meinung in den Gedanken zum Ausdruck: „Was für einen

452) Adde, quod veritas absolute profitetur malis iuge supplicium, bonis perpetua gaudia se daturum. A. a. O.

453) Simplex et propria quaedam natura et ab aliis spiritibus discreta substantia. A. a. O. 1287.

454) Dial. 4 c. 3; Migne, P. l. 77, 328 ff.

455) Pred. 3, 19.

Vorzug hat der Weise vor dem Toren? Und was hat der Arme, als daß er dahin wandelt, wo das Leben ist[456]). Der da sagte, nichts hat der Mensch vor dem Vieh voraus, erklärte selbst wieder, daß der Weise nicht bloß vor dem Tier etwas voraus habe, sondern auch vor dem Toren; daß er dorthin gehe, wo das Leben ist; damit bezeugt er ein künftiges Lebens des Menschen. Weiter sagt der Prediger, tue eifrig, was immer deine Hand tun kann, denn in der Unterwelt, wohin du eilst, ist weder Wirken noch Vernunft, noch Wahrheit noch Wissenschaft[457]). Wie sollte demnach der Mensch nicht mehr als das Vieh haben, da das Vieh nach dem Tode des Fleisches nicht fortlebt, der Geist des Menschen für seine bösen Werke nach der Unterwelt gelangt und selbst beim Tode nicht stirbt? Beide Aussprüche zeigen, daß der wahre Volksredner jenes im Sinne der fleischlichen Versuchung anführte, dieses aber nachher im Sinne der geistigen Wahrheit erklärte [Dial. 4 c. 4]. Eine Art teleologischen Beweises formuliert Gregor so: Da du nicht zweifelst, daß es einen schaffenden, regierenden, eingreifenden und erhaltenden, unbegrenzten und unsichtbaren Gott gibt, so darfst du auch nicht zweifeln, daß derselbe ein unsichtbares Dienstgefolge habe. Was dient, muß nach Ähnlichkeit mit dem streben, dem es dient, so daß, was dem Unsichtbaren dient, ohne Zweifel unsichtbar ist. Dieses Dienstgefolge sind die heiligen Engel und die Seelen der Gerechten. Wie du also, wenn du die Bewegung des Körpers betrachtest, vom Niedrigen ausgehend auf das Leben der im Körper weilenden Seele schließest, so mußt du vom Höchsten ausgehend auf das Leben der vom Körper scheidenden Seele schließen, weil diejenige unsichtbar leben kann, welche im Dienstgefolge des unsichtbaren Schöpfers verweilen muß[458]). Damit ist erst die Unsterblichkeit der gerechten Seele dargetan. Schließlich weist Gregor auf die täglichen Wunder hin, in denen die Märtyrer glänzen, die im Glauben an die Unsterblichkeit ihrer Seelen starben: Wenn du also das Leben der im Leibe weilenden Seele aus der Bewegung der Glieder erkennst, warum schließest du nicht aus den wunderkräftigen toten Gebeinen auf das Leben der körperlosen Seelen? Den breitesten Raum des Buches nehmen dann solche Wundergeschichten und Geistererscheinungen ein. Eine Zeit steht sicher wissenschaftlich nicht hoch, die nach solchen Beweisen verlangt oder damit zufrieden ist.

---

[456]) Pred. 6, 8.

[457]) Pred. 9, 10.

[458]) A. a. O. c. 6.

§ 7. Beweise im 7. und 8. Jahrhundert.

Noch dürftiger fällt die Behandlung des Themas bei dem jüngeren Zeitgenossen Gregors, bei Isidor von Sevilla aus. Sein großer Fleiß, mit dem er die noch vorhandenen Schätze römischen Wissens sammelte, um sie der germanischen Welt zu übergeben, kommt unserm Stoffe nicht zugut. In aller Kürze behandelt er die Unkörperlichkeit der menschlichen Seele. Verworfene Menschen, sagt er, halten sie für körperlich, die nach dem Bilde Gottes erschaffen wurde, daß sie, wenn auch nicht unveränderlich wie Gott, unkörperlich wie er wurde. Würde man sie für körperlich halten, müßte man auch Gott eine körperliche Form zuschreiben, weil er sie nach seinem Ebenbild erschuf [459]). So wird schlechthin die Immaterialität aus dem Glauben oder der Schriftautorität bewiesen. Die Zweiseelentheorie wie die Substanzialität der Tierseele werden ohne Beweis abgewiesen. Die Substanzialität und Unsterblichkeit der menschlichen Seele werden geglaubt [460]). So endet die lateinische Väterzeit mit einem Verzicht auf Unsterblichkeitsbeweise. Der Osten, wo die Werke der großen griechischen Denker stets in der Originalsprache zur Verfügung standen, behielt noch länger das Vertrauen auf die überzeugende Macht der Unsterblichkeitsbeweise.

Maximus Confessor († 662)

macht dem Meister, an dessen Werken er seinen Geist schulte, alle Ehre. In der Schrift De anima bekundet er nicht weniger wie in seinen andern Schriften, daß er bei Aristoteles Logik studierte. Sein Beweisverfahren hat bereits Ähnlichkeit mit jenem der Scholastiker des 13. Jahrhunderts. Kaum ein Glied fehlt in der Kette. Sie lautet: 1. Die Seele hat eine vom Leibe verschiedene Existenz, 2. sie ist eine Substanz, 3. unkörperlich, 4. einfach, 5. unsterblich. Zuerst stellt er die Frage, auf welchem Wege die Seele erkannt wird. Erkenntnis wird entweder durch den Sinn oder durch den Verstand gewonnen. Die Seele wird, weil sie nicht mit den Sinnen

---

459) Si enim corpoream credimus animam, ergo et Deum habere credimus corporis formam, quia eandem ad suam condidit imaginem. Differentiarum l. 2; Migne, P. l. 83, 82.

460) Solum hominem credimus habere animam substantivam, quae exuto corpore vivit. A. a. O. 1231.

wahrgenommen wird, nicht aus sich selbst, sondern aus ihren Wirkungen und Gegensätzen erkannt [461]). Gibt es überhaupt eine Seele? Zur Beantwortung dieser Frage geht er von der Tatsache der Bewegung des menschlichen Körpers aus. Sie vollzieht sich entweder durch Antrieb von außen oder von innen. Das erstere ist nicht möglich, weil er nicht nach Art lebloser Wesen durch äußeren Antrieb oder durch Anziehung bewegt wird. Die tatsächliche Innenbewegung geht aber nicht von seiner Natur aus wie beim Feuer. Dieses hört nicht auf sich zu bewegen, so lange es Feuer ist, während der tote Körper keine Bewegung mehr hat, obschon er noch Körper ist. Also muß etwas anderes neben ihm existieren, welches ihm Bewegung verleiht, das ist die Seele, die ihm das Leben erteilt. Sie wird daher existieren, da sie aus ihren Gegensätzen und Wirkungen erkannt wird [462]). Die Seele ist auch eine Substanz. Der Substanzbegriff findet regelrechte Anwendung auf sie, weil sie der Zahl nach ein und dasselbe, doch abwechselnd der Gegensätze fähig ist. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Tapferkeit und Furchtsamkeit, die Gegensätze sind, erblickt man in ihr. Weil übrigens der Körper eine Substanz ist, muß es auch die Seele sein, denn unmöglich kann das allein Substanz sein, dem das Leben verliehen wird, das aber nicht, welches das Leben verleiht. Unsinnig wäre die Behauptung, was der Grund einer realen Sache ist, sei selbst nichts [a. a. O.] Die Seele ist ferner unkörperlich. Als Körper könnte sie den Körper nicht vollständig beleben, weil sie nur einem Teil desselben angelagert wäre. Wäre sie als Körper mit ihm vermischt, so wäre sie vielfach in Teilen und nicht einfach, dies widerspricht dem Begriff der Seele. Das Vielfache an Teilen kann geteilt werden, das Teilbare aufgelöst werden. Als solches müßte sie ein Kompositum sein. Ein Kompositum ist dreidimensional wie jeder Körper. Ein mit einem andern Körper verbundener oder vermischter Körper bildet eine Masse. Die im Körper existierende Seele bildet keine Masse, erteilt vielmehr das

---

461) *Τὸ δὲ νοήσει καταλαμβανόμενον οὐκ ἐξ ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἐκ τῶν ἐναντίων γνωρίζεται. Ἡ τοίνυν ψυχὴ ἄγνωστος οὖσα, οὐκ ἐξ ἑαυτῆς, ἀλλ' ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων εἰκότως γνωσθήσεται.* De anima, Migne, P. gr. 91, 356.

462) *Τὸ σῶμα ἡμῶν κινούμενον ἢ ἔξωθεν ἢ ἔνδοθεν κινεῖται. Καὶ ὅτι μὲν ἔξωθεν οὐκ κινεῖται δῆλον, ἐκ τοῦ μήτε ὠθούμενον, μήτε ἑλκόμενον κινεῖσθαι ὡς τὰ ἄψυχα. Καὶ ἔνδοθεν πάλιν κινούμενον οὐ φυσικῶς κινεῖται ὡς τὸ πῦρ· ἐκεῖνο μὲν γὰρ οὐ παύεται τοῦ κινεῖσθαι ἐς ὅσον ἐστὶ πῦρ, ὥσπερ τὸ σῶμα νεκρὸν γενόμενον οὐ κινεῖται σῶμα ὄν. Οὐκ οὖν εἰ μήτε ἔξωθεν κινεῖται ὡς τὰ ἄψυχα, μήτε φυσικῶς ὡς τὸ πῦρ, δῆλον, ὅτι ὑπὸ ψυχῆς κινεῖται τῆς καὶ τὸ ζῆν αὐτῷ παρεχούσης.* A. a. O. 356.

Leben, ist demnach unkörperlich [463]). Als Körper hätte sie Bewegung von innen oder von außen. Sie wird weder getrieben noch angezogen wie etwas Unbeseeltes, aber auch nicht von innen bewegt wie die beseelten Körper, sonst müßte man wieder nach der Seele der Seele fragen. Sie ist also unkörperlich [464]). Als Körper würde sie mit den Sinnen wahrnehmbare Eigenschaften haben und müßte ernährt werden. Ernährung der Seele kann nur in unkörperlicher Weise geschehen, durch Wort und Belehrung. Mit der Unkörperlichkeit ist auch ihre Einfachheit bewiesen, denn als unkörperliches Wesen besteht sie nicht aus Teilen, jeder Körper aber ist zusammengesetzt. Die Einfachheit hat auch die Unsterblichkeit im Gefolge. Das Zerstörbare geht an Gegensätzen zugrunde; denn alles Zerstörbare ist auflöslich. Das Auflösliche ist zusammengesetzt, das Zusammengesetzte besteht aus vielen Teilen. Das aus Teilen Zusammengesetzte ist offenbar aus Gegensätzlichem zusammengesetzt, und dies ist nicht dasselbe. Die Seele ist einfach und darum nicht aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt, als nicht zusamengesetztes und unauflösliches Wesen ist sie unzerstörbar und darum unsterblich [465]). Daran reiht er den platonischen Bewegungsbeweis ohne große Veränderung. Was von einem Beweger bewegt wird, hat aus sich kein Lebensprinzip, sondern verharrt so lange in der Bewegung, als jene wirkende Kraft es erhält. Was aus sich selbst mit Bewegung versehen ist wie die Seele, kann niemals zu sein aufhören, denn der Kraft, durch welche etwas aus sich beweglich ist, geht die Kraft zur Seite, durch die es immer beweglich ist. Was immer beweglich ist, hört nie auf zu sein, hat kein Ende, ist also unzerstörbar [466]). So findet noch

463) *Εἰ δὲ μέμικται ἢ κέκραται, πολυμερὴς ἂν λέγοιτο ἡ ψυχὴ καὶ οὐχ ἁπλῆ, τοῦ δὲ ψυχῆς λόγου ἐκβεβλημένη. Τὸ γὰρ πολυμερὲς καὶ διαιρετόν ἐστι· τὸ δὲ διαιρετὸν καὶ διαλυτόν· τὸ διαλυτὸν σύνθετον· τὸ δὲ σύνθετον τριχῆ διαστατόν· τὸ δὲ τριχῆ διαστατὸν σῶμα· σῶμα δὲ σώματι προστιθέμενον ὄγκον ποιεῖ. Ἡ δὲ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι οὖσα οὐκ ὄγκον ποιεῖ, ἀλλὰ μᾶλλον ζωοποιεῖ. οὐκ ἄρα ἔσται σῶμα ἡ ψυχή, ἀλλ' ἀσώματος.* A. a. O.

464) *Εἰ σῶμα ἡ ψυχὴ ἢ ἔνδοθεν κινεῖται ἢ ἔξωθεν· οὔτε δὲ ἔξωθεν κινεῖται. οὐ γὰρ ὠθεῖται ἢ ἕλκεται ὡς τὰ ἄψυχα· οὔτε δὲ ἔσωθεν κινεῖται ὡς τὰ ἔμψυχα. ἄτοπον γὰρ ψυχῆς ψυχὴν λέγειν· οὐκ ἔσται οὖν σῶμα· ἀσώματος ἄρα.* A. a. O. 357.

465) *Ἀκολουθεῖν οἶμαι δεῖν τῷ ἁπλῷ τὸ ἀθάνατον . . . Τὰ γὰρ φθειρόμενα ἐκ τῶν ἐναντίων φθείρεται. Διὸ πᾶν φθειρόμενον διαλυτόν ἐστι· τὸ δὲ διαλυτὸν σύνθετον· τὸ δὲ σύνθετον πολυμερές· τὸ δὲ ἐκ μερῶν συγκείμενον δηλονότι ἐκ διαφόρων σύγκειται μερῶν. τὸ δὲ διάφορον οὐ ταὐτόν· οὐκοῦν ἡ ψυχὴ ἁπλῆ οὖσα καὶ μὴ ἐκ διαφόρων συγκειμένη μερῶν, ἀσύνθετος καὶ ἀδιάλυτος οὖσα, διὰ τοῦτο ἄφθαρτος καὶ ἀθάνατος ἔσται.* A. a. O. 357.

466) *Ἀκολουθεῖ γὰρ τῷ αὐτοκινήτῳ τὸ ἀεικίνητον εἶναι. Τὸ δὲ ἀεικίνητον ἄπαυστον ἔσται. Τὸ δὲ ἄπαυστον ἀτελεύτητον. Τὸ δὲ ἀτελεύτητον ἄφθαρτον· τὸ δὲ ἄφθαρτον ἀθάνατον. Εἰ τοίνυν ψυχὴ αὐτοκίνητός ἐστίν, ἔσται ἄφθαρτος.* A. a. O. 357.

gegen Ende der Väterzeit dieser Beweis bei einem Aristoteliker Anerkennung. Man darf sich wundern, daß der sonst so scharfe Denker seine schwachen Seiten und die zu weit gehende Folgerung nicht erkannte. Platonisch ist auch folgender Beweis: Was zugrunde geht, geht an seiner Schlechtigkeit oder an seinen Fehlern zugrunde. Was an beidem nicht zugrunde geht, ist frei von Zerstörung. Der Körper erleidet an seinen Fehlern, Leiden und Krankheiten den Untergang, während die Seele an ihren Fehlern wie Feigheit, Zügellosigkeit, Neid und ähnlichem nicht zugrunde geht, denn dies alles nimmt ihr nicht das Leben und die Bewegung, deshalb ist sie unsterblich [467]). Maximus führt seine Beweise in aristotelischem Gewande mit platonischem Material. In einem Brief an einen Erzbischof Johannes verteidigt er nochmals die Unkörperlichkeit der Seele mit weiteren Argumenten gegen solche, die wie Tertullian ihr eine gewisse Körperlichkeit glauben zuschreiben zu sollen. Ein Körper ist, sagt er dort, von Natur aus unbeweglich. Das müßte auch die Seele sein, wenn sie ein Körper wäre. Woher stammt ihre Bewegung? Man kann in der Reihe der Bewegungen nicht ins Unendliche zurückgehen; man kommt schließlich zu einem ersten Bewegenden. Schreiben wir Gott die Bewegungen in uns zu, so machen wir ihn zum Urheber mancher unziemlichen Bewegungen in uns [468]). Jede körperliche Substanz hat bestimmte Maße, Größe, Form, Farbe, Gestalt; ohne diese kann man sich nichts Körperliches denken. Wäre die Seele ein Körper, so müßte sie auch solche Attribute haben [469]). Die körperlichen Substanzen sind beseelt oder unbeseelt. Das erstere müßte auch die Seele als Körper sein, und zwar müßte die Beseelung durch eine Substanz oder eine Potenz oder ein Akzidens geschehen. Geschieht die Beseelung durch eine Substanz, so ist diese wieder körperlich oder unkörperlich. Im ersten Falle haben wir wieder die genannten Unmöglichkeiten und wir werden schließlich doch zu einer unkörperlichen Seele gelangen. Eine Potenz oder ein Akzidens kann nicht das belebende Prinzip der Seele sein, denn es ist ungereimt, daß etwas, was weder Substanz ist noch ein

---

467) *Εἰ πᾶν τὸ φθειρόμενον, ὑπὸ τῆς ἰδίας κακίας φθείρεται· τὸ δὲ ὑπὸ τῆς ἰδίας κακίας μὴ φθειρόμενον, ἄφθαρτον ἔσται. κακία δὲ ψυχῆς δειλία, ἀκολασία, φθόνος καὶ τὰ παραπλήσια· ταῦτα δὲ πάντα οὐκ ἀφαιρεῖται αὐτῆς τὸ ζῆν καὶ τὸ κινεῖσθαι, ἀθάνατος ἄρα ἔσται.* A. a. O. 360.

468) *Ἐπειδὴ τὰς πλείους ἡμῶν κινήσεις ἀτόπους ἐπίσταμαι καὶ αἰσχράς, αἴτιον πάντως ἐξ ἀνάγκης καὶ τούτων ἀποφαινοῦται τὸ θεῖον.* Ep. 6; Migne, P. gr. 91, 425.

469) A. a. O. 425.

eigenes Sein hat, einer Substanz Leben und Bewegung geben soll [470]). Wollten die Gegner der Seele die Unkörperlichkeit abstreiten, damit sie den Ruhm dieser Eigenschaft nicht mit Gott teile, so müssen sie ihr noch andere Eigenschaften nehmen, wie Sein, Leben, Gutsein, Denken u. a. m. Wir sind Gott noch nicht gleich, wenn wir auch an seinen Eigenschaften teilnehmen. Worin sollte aber unsere Ebenbildlichkeit mit Gott bestehen, wenn unsere Seele nicht in allem ihrem Urbild ähnlich ist, nämlich in Verstand, Unsterblichkeit, Unsichtbarkeit und Unkörperlichkeit [471]). Das letzte Wort hat bei Maximus auch der Glaube.

Johannes Damascenus († um 750)

schließt in den Lehrbüchern der Patrologie, wie Bardenhewer sagt [472]), die Reihe der griechischen Kirchenväter. In ihm steht noch einmal ein gewaltiger Wortführer der alten Kirche auf, während allenthalben im griechischen Reiche schon ein tiefer Verfall geistiger Tätigkeit um sich gegriffen hat. Er ist in erster Linie Sammler, mag er als Dogmatiker, Moralist oder Historiker auftreten. Er stellt sich die Aufgabe, das, was die großen Lehrer der Vorzeit als Kirchenlehre bezeugt haben, zu einem abgerundeten Ganzen zusammenzufassen. In seinem dogmatischen Hauptwerk ist die Überlieferung der griechischen Kirche zu einem gedrängten Gesamtbild vereinigt. Daher treten wir mit der Erwartung an seine Werke, auch eine Zusammenfassung dessen bei ihm zu finden, was die griechischen Väter bisher über die Unsterblichkeit geschrieben haben. Unsere Hoffnung erfüllt sich nicht. Er liefert wohl ein Kompendium der Psychologie der griechischen Väter bis auf seine Zeit und bietet eine ausführliche Definition der Seele, aber einen Unsterblichkeitsbeweis entwickelt er nicht daraus. Die Seele ist eine lebendige, einfache, unkörperliche Substanz, welche auf Grund ihrer Natur sich dem Gesichtssinn entzieht, unsterblich, vernünftig, mit Einsicht begabt ist, sich des mit Organen versehenen Körpers bedient, dem sie Leben, Wachstum, Wahrnehmung, Zeugungskraft verleiht, während sie keinen andern, von ihr ab-

---

470) *Εἰ μὲν οὐσίαν ψυχοῦν τὴν ψυχὴν εἴπωμεν, ἢ σῶμα ἢ ἀσώματον αὐτὴν πάλιν λέξομεν· καὶ εἰ μὲν σῶμα, τὰς αὐτὰς ἀεὶ τῶν λογισμῶν ἀτόπους ἐξ ἀτόπων ἐφόδους ὁ περὶ τοῦτον δέξεται λόγος, μέχρις οὗ ἀσώματον τὴν ψχὴν εἶναι συνδιομολογηθῇ. Εἰ δὲ δύναμιν, ἤτοι ποιότητα ψυχοῦν τὴν ψυχὴν εἴπωμεν, τῆς οὐσίας ζωοποιητικόντε καὶ κινητικόν, τὸ ἀκούσιον ἔσται καὶ ἀνυπόστατον.* A. a. O. 428.

471) A. a. O. 429.

472) Kirchenlexikon 6, 1642.

trennbaren Geist besitzt [473]). Der Geist ist nämlich nichts anderes als der reinste Teil von ihr. Sie ist ferner mit dem freien Willen, der Kraft zu Wollen und zu Handeln begabt und wandelbar, insofern sie als Geschöpf eine Willensänderung erfahren kann. Wir vermissen darin den aristotelischen Entelechiebegriff. Der Herausgeber unseres Autors bei Migne bemerkt dazu, die Väter seien der aristotelischen Seelendefinition, *ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*, die auf dem Konzil von Vienne 1311 angenommen wurde, deshalb abgeneigt gewesen, weil daraus folge, die Seele bestehe nicht in sich und sei deshalb auch nicht vom Körper trennbar, gehe also mit ihm unter. Mit deutlicher Spitze gegen Aristoteles betont deshalb der Damaszener, die Seele besitze keinen andern, von ihr abtrennbaren Geist; was das Auge im Körper, das sei der Geist *(νοῦς)* in der Seele [474]). Das gleiche tut Maximus Confessor. Der Geist ist es, sagt er, der alles unterscheidet und alles in seiner Wahrheit erkennt; er ist nur ein Teil der vernünftigen Seele [475]). Der Geist ist nicht von außen zur Seele hinzugekommen [476]). Die Väter verstanden unter dem aristotelischen *νοῦς* fast ausnahmslos eine von der Seele abtrennbare, allein unsterbliche Substanz. So begreift es sich, wenn Jahrhunderte vergingen, bis die aristotelische Seelendefinition allgemeine Anerkennung fand. Die vom Damaszener hervorgehobene Wandelbarkeit der Seele klingt wie ein Echo aus den Schriften Augustins, das in der späteren, lateinischen Väterzeit und Vor- wie Frühscholastik nachklang und, wie oben gezeigt, die Vernachlässigung der Unsterblichkeitsbeweise mitverschuldete. Damit wird zu verbinden sein, daß der Verfasser die genannten Eigenschaften der Seele samt Sein und Wesen als eine Gnade des Schöpfers betrachtete [477]). Der an sich richtige Gedanke einer schlechthinigen

---

473) *Ψυχὴ τοίνυν ἐστὶν οὐσία ζῶσα καὶ ἀσώματος, σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς κατ' οἰκείαν φύσιν ἀόρατος, ἀθάνατος, λογικήτε καὶ νοερά, ἀσχημάτιστος, ὀργανικῷ κεχρημένη σώματι καὶ τούτῳ ζωῆς, αὐξήσεως τε καὶ αἰσθήσεως καὶ γενέσεως παρεκτική, οὐχ ἕτερον ἔχουσα παρ' ἑαυτὴν τὸν νοῦν, ἀλλὰ μέρος αὐτῆς τὸ καθαρώτατον.* De Fide orthodoxa l. 2; Migne, P. gr. 94, 924.

474) *Ὥσπερ γὰρ ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, οὕτως ἐν ψυχῇ νοῦς.* A. a. O. 929.

475) *Νοῦς ἔσται ὁ τὰ πάντα διακρίνων καὶ ὡς ἔστιν ἀληθῶς τὰ πάντα ἐπιγνώσκων. Νοῦς δὲ ψυχῆς τὸ λογικὸν μέρος· λογικὴ ἄρα ἡ ψυχή.* De anima; Migne, P. gr. 91, 360.

476) *Νοῦς γὰρ οὐκ ἔξωθεν αὐτῇ προσγίγνεται.* A. a. O.

477) *Πάντα ταῦτα κατὰ φύσιν ἐκ τῆς τοῦ δημιουργήσαντος χάριτος εἰληφυῖα, ἐξ ἧς καὶ τὸ εἶναι καὶ φύσει οὕτως εἶναι εἴληφεν.* De fide orthod. l. 2; Migne, P. gr. 94, 924.

Abhängigkeit der menschlichen Seele von Gott bedeutet im Sinne jener Zeit das Geständnis der Unmöglichkeit metaphysischer Beweise. Nur zu einem moralisch-theologischen rafft der Verfasser sich auf, aber nicht zum Erweis der Unsterblichkeit der Seele, sondern der Auferstehung des Leibes. Gibt es keine Auferstehung, ruft er aus, dann lasset uns essen und trinken, lasset uns ein von Vergnügungen und Genüssen überfließendes Leben führen. Gibt es keine Auferstehung, was haben wir dann vor den Tieren voraus? Gibt es keine Auferstehung, dann lasset uns die Tiere des Feldes glücklich preisen, welche ein leidloses Leben führen. Gibt es keine Auferstehung, dann auch keinen Gott, keine Vorsehung und alles ist vom blinden Zufall geleitet. Wir sehen die meisten Gerechten in Not und mit Unrecht behandelt und jeglicher Hilfe in dieser Welt beraubt, die Sünder von Reichtum und allen Genüssen umgeben. Wer möchte, mit gesundem Sinne begabt, noch glauben, dies sei das Werk einer Gerechtigkeit und weisen Vorsehung! Es muß also eine Auferstehung geben, denn, weil Gott gerecht ist, wird er denen, die ausharren, den Lohn geben. Wenn die Seele allein in der Ringschule der Tugend gekämpft hat, wird sie auch allein die Krone erlangen, und wenn sie allein in den Vergnügungen sich herumgetummelt hat, wird sie allein nach Verdienst Strafe leiden. Wenn aber beide keine getrennte Existenz geführt haben und die Seele weder Tugend noch Laster allein ohne den Körper vollbracht hat, werden beide zugleich belohnt oder bestraft werden [478]). Zum Schlusse bringt er eine Reihe von Schriftbeweisen für die Auferstehung und den Analogiebeweis aus der Natur. Wenn er fragend ausruft: *Αἱ γὰρ ψυχαὶ ἀθάνατοι οὖσαι, πῶς ἀναστήσονται;* [479]) setzt er ihre Unsterblichkeit als Glaubenswahrheit voraus. So endet auch die griechische Väterzeit mit einem Verzicht auf die Beweise.

---

[478]) *Ἐπεὶ μήτε τὴν ἀρετήν, μήτε τὴν κακίαν ἡ ψυχὴ μετῆλθε δίχα τοῦ σώματος, δικαίως ἄμφο ἅμα καὶ τῶν ἀμοιβῶν τεύξονται.* De Fide orthod. l. 4; Migne, P. gr. 94, 1219.

[479]) A. a. O. 1219.

ZWEITER TEIL.

Die Unsterblichkeitsbeweise in der Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrhunderts.

A. Von Alkuin bis zum Bekanntwerden von Gundissalins Schrift De immortalitate animae durch Wilhelm von Auvergne.

§ 8. Von Alkuin bis Anselm von Canterbury.

Die mittelalterliche Theologie, sagt Grabmann, nimmt ihren Anfang mit Beda Venerabilis († 735). Seine Werke umfassen das ganze Gebiet der damaligen Gelehrsamkeit [480]); aber die Unsterblichkeitsfrage hat er nicht behandelt. Aus der von Bedas Schüler Egbert gegründeten Schule von York ging Alkuin († 804) hervor. Nach K. Werner beginnt die psychologische Literatur des christlichen Mittelalters mit Alkuins Schrift de animae ratione ad Eulaliam [481]). Die Adressatin wünschte eine rationelle Auseinandersetzung dessen, was der christliche Glaube über Wesen, Aufgabe und Bestimmung der menschlichen Seele lehrt. Alkuin entledigt sich seiner Aufgabe in 14 Kapiteln im Anschluß an

[480]) Gesch. d. scholast. Methode I 192.

[481]) K. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie; Sitzungsbericht der Wiener Akademie, Wien 1875.

Augustinus und Cassian [482]). Er zitiert Stellen aus de Trinitate und de genesi ad litteram, die zwar kein Material für metaphysische Unsterblichkeitsbeweise enthalten, wenn man von dem Nachweis der Unkörperlichkeit und Geistigkeit absieht, aber auch Stellen aus den Soliloquien, die ihm Anregung dazu bieten konnten. Doch der in den Soliloquien enthaltene Platonismus war ihm fremd; denn weder der Geist der Zeit noch seine Veranlagung entsprachen ihrem Inhalt. Er war mehr Grammatiker als Philosoph [483]). Er bedauerte, daß die Schriften de immortalitate animae und de quantitate Augustins ihm bisher nicht zugänglich gewesen seien; aber beide waren ebenso wie die Soliloquien Produkte des platonisierenden Augustinus, dessen Beweise für die Unsterblichkeit in De immortalitate ihm doch unverständlich geblieben wären. Dagegen war er mit den Hauptgedanken des christlichen Augustinus, wie sie in de Trinitate über die Seele niedergelegt sind, vertrauter. Was das Fleisch ist, sagt er eingangs, wissen alle, aber das Wesen der Seele erfaßt kaum der eine oder andere vollständig, und doch gibt es keinen wichtigeren Erkenntnisgegenstand als Gott und die Seele [484]). Der besondere Vorzug des menschlichen Geistes, welcher der edelste Teil der Seele ist, ist seine Gottebenbildlichkeit [485]). Durch eine doppelte Würde zeichnete Gott die Seele aus, durch die Ewigkeit und durch die Seligkeit. Die Ewigkeit, zu der sie geschaffen ist, kann sie nicht verlieren [486]). Den Beweis dazu erspart er sich. Die zitierte Augustinusdefinition, nach welcher die Seele ein vernünftiger Geist ist, der immer in Bewegung und lebendig ist, des guten und bösen Willens fähig und durch die Güte des Schöpfers durch die Willensfreiheit bevorzugt ist [487]), hätte ihm Veranlassung sein können, auf den platonischen Bewegungsbeweis Bezug zu nehmen. Aber Platos Philosophie und Werke waren ihm jedenfalls ziemlich unbekannt. Wenn er mit Augustinus betont, daß die Seele beim Denken an Gott, an sich selbst, oder an etwas Geistiges sich von den körper-

---

[482]) Migne, P. l. 101, 639—647.

[483]) Alcuin n'est pas philosophe, mais Alcuin est un grammarien. Hauréau, Histoire de la Philosophie scolastique; I 125; Paris 1872.

[484]) A. a. O. c. 1.

[485]) Est quoque anima imagine et similitudine sui conditoris in principali sui parte, quae mens dicitur, excellenter nobilitate. A. a. O. c. 5.

[486]) Ad quam autem creata est, aeternitatem perdere non potest. A. a. O. c. 9.

[487]) A. a. O. c. 10.

lichen Sinnen abkehrt, damit sie beim geistigen Aufschwung ihr nicht hinderlich seien [488]), so ahnt er noch nicht, wie wertvoll dieser Gedanke für einen metaphysischen Unsterblichkeitsbeweis werden konnte. Die Schrift de animae ratione wurde später in die pseudo-augustinische, jetzt Alcher von Clairvaux zugeschriebene Schrift De spiritu et anima hineinverarbeitet.

Rhabanus Maurus († 856),

Alkuins Schüler, behandelt in der Schrift De anima die Unsterblichkeitsbeweise in Kürze. In der Vorrede an König Lothar nennt er als Hauptgewährsmann Cassiodorus [489]). Wirklich sind seine Beweise in Abkürzungen ihm entlehnt. Wie bei Cassiodor wird das Wort anima vom griechischen *ἄναμα* abgeleitet, das Leben der Tiere im Blut gesucht. Die gleichen Definitionen der menschlichen Seele kehren wieder, von welchen die eine weltlichen, die andere kirchlichen Autoren entlehnt ist. Die letztere wird ebenfalls durch die Erklärungen Cassiodors erläutert, aber in kürzerer Form. Die Unsterblichkeit wird, sagt er, vielfältig bewiesen [490]). Er nennt aber nur zwei Beweise der „Philosophen". Alles, was in sich lebt und anderes belebt, ist unsterblich [491]). Beides tut offenbar die Seele, denn sie lebt und belebt den Körper. Die Philosophen sagen auch, alles Unsterbliche sein einfach. Die Seele besteht aber aus einer einfachen Substanz, und ist daher unsterblich [492]). Die Einfachheit der Seele soll darin bestehen, daß außer der geistigen Substanz sich nichts in ihr findet [493]). Andere Beweise der Philosophen will er der Kürze halber übergehen. Mit Cassiodor schenkt er schließlich doch nur den kirchlichen Autoren Glauben, denen die aus der Schrift verbürgte Gottebenbildlichkeit der allein sichere

---

488) Avertit se a sensibus carnis, ne fiant ei impedimento spiritualia rimanti. A. a. O. c. 11.

489) Quae cuncta ex cuiusdam Cassiodori senatoris dictis excerpsi, aliqua vero ex libro Prosperi erudissimi, quaedam vero ex proprii ingenioli sensu addere curavi. Migne, P. l. 110, 1109.

490) Quod autem immortalis sit, multifarie comprobatur. A. a. O. 1109.

491) Philosophorum namque talis est assertio, ut omne quod in se vivit et aliud vivificat, immortale sit. A. a. O.

492) Dicunt enim, omnia immortalia simplicia esse. Anima vero ex simplici constat substantia, ideoque immortalis est. A. a. O.

493) Quam idcirco substantiam simplicem dicere voluerunt, quia nihil in ea praeter spiritualem substantiam inveniri potest. A. a. O.

Beweis für die Unsterblichkeit ist [494]). Auch der bei Cassiodor erwähnte Einwand kehrt wieder, wie unsere Seele Gott ähnlich sein könne, die doch nicht wie er etwas erschaffen könne. Die Antwort lautet hier wie dort, auch das Gemälde kann nicht nachahmen, was der Mensch tut. So entbehren die Beweise Rhabans jeder Originalität. Die Hauptsignatur des Wissenschaftsbetriebes im karolingischen Zeitalter und in den darauffolgenden Zeiten bis hinein in die Frühscholastik ist aber, wie Grabmann sagt [495]), Rezeptivität, Traditionalismus. Es ist die Vorscholastik eine Zeit des Sammelns und Exzerpierens. Hinter der unbedingten Hinnahme der Väterautorität mußte die ratio, das vernünftige Verarbeiten, das Durchdringen und selbständige Erfassen des überlieferten Stoffes zurücktreten. Das gilt auch hinsichtlich der Unsterblichkeitsbeweise. Dazu kommt, daß Plato kaum noch bekannt war und Aristoteles erst in einem Teil seiner logischen Werke.

Hinkmar von Rheims († 882)

zeigt sich noch unselbständiger als Rhaban. Die Seele ist unkörperlich, weil sie nicht wie die gesamte Körperwelt aus den Grundstoffen zusammengesetzt ist [496]). Mit Augustinus bestimmt er ihre Einfachheit so, daß sie im Vergleich zu der zusammengesetzten Körperwelt einfach, im Vergleich zu Gott aber vielfach ist, weil sie manchen Leiden und Leidenschaften unterworfen ist [497]). Ihre Unkörperlichkeit ergibt sich auch aus der Schrift, nach der sie bei der Erschaffung des Menschen als der belebende Hauch von Gott dem Körper eingehaucht wurde. Als Körper könnte sie nicht ihren Körper beleben [498]). Das belebende Prinzip des Körpers muß ein Geist sein, der mächtiger und besser ist

---

494) Nostri vero veridicis assertionibus animam immortalem approbant. Anima quippe ad imaginem Dei facta est. Et quia Deum omnimodis immortalem scimus et credimus et confitemur, restat, ut quam ad imaginem suam condidit, immortalem fecerit. A. a. O.

495) Gesch. d. schol. Meth. I 179 ff.

496) Nobis anima tanto minus corporea videtur, quanto minus ex illis, quibus cuncta corpora constant, elementis compacta dignoscitur. De diversa et multiplici animae ratione ad Carolum Calvum regem; Migne, P. l. 125, 932; c. 1.

497) Simplex est quantum ad corporis qualitatem spectat . . . collata tamen deo multiplex, quia variis obnoxa passionibus. A. a. O.

498) Si enim corpus corpori necteret, quid duorum corporum alterum vivificaret? A. a. O.

als irgend ein Körper. Diese Eigenschaft der Seele wird noch durch Schriftstellen bewiesen; der Name anima wird nach Cassiodor und Rhaban von ἄναιμα abgeleitet. Mit der Zerstörung des Blutes geht nicht wie bei den andern Lebewesen auch die Seele zugrunde; die Schrift sagt: „Anima omnis carnis in sanguine est“ [499]). Über das geistige Wesen der Seele gibt Gott selbst die sicherste Auskunft, durch die wir die vom Körper verschiedene Natur, Würde und Macht der Seele erkennen. Der Geist ist es nach der Schrift, der lebendig macht, das Fleisch nützet nichts, und was vom Fleisch stammt, ist Fleisch, was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist [500]). So treten die Vernunftbeweise vor den Offenbarungsbeweisen für die Wesenseigenschaften der Seele zurück [501]). Daß die Seele nicht localiter, sondern nach Art des Geistes im Körper ist auf wunderbare und unaussprechliche Art, wird zugleich mit deren Unsterblichkeit zuerst durch die Schriftautorität, dann die der Väter bewiesen [502]), so durch die Schriftstelle „Et inclinato capite tradidit spiritum [503]). Als Väterautorität werden hiezu Stellen benützt aus Augustinus de Trinitate, de civitate Dei, de genesi ad litteram, aus Hieronymus und Gregor. Die Autorität hat bei Hinkmar die herrschende Rolle, von Vernunftbeweisen über die Unsterblichkeit ist keine Rede.

Während Augustins Schrift de immortalitate animae selten in der Vor- und Frühscholastik erwähnt wird, was sich aus ihrem Inhalt begreift, der 40 Jahre nach der Abfassung dem Verfasser selbst fremd war, wurde de quantitate animae häufiger benützt. Ratramnus, Mönch des Klosters Corbie in der Pikardie, schrieb eine auf sie sich stützende gleichnamige, noch unedierte Schrift. Mabillon, dem die Schrift vorlag, macht darüber folgende Bemerkung: Ratramnus schrieb das Buch im Auftrag des Bischofs Odo gegen den Irrtum eines ungenannten Mönches in Corbie, welcher unter Berufung auf den hl. Augustinus, den er mißverstand, die Ansicht vertrat, in allen Menschen sei nur eine Seele, eine Ansicht, die später von den Averroisten verfochten, aber auf dem 5. allgemeinen Laterankonzil verurteilt wurde [504]). Ratram-

499) Lev. 17, 11.

500) Joh. 3, 11; 6, 64.

501) A. a. O. 933.

502) At vero animam, cum sit spiritus, contineri corpore mirabili atque ineffabili modo, Scripturarum novimus auctoritate sacrarum. A. a. O. 933, c. 2.

503) Joh. 19, 30.

504) Mabillon, Act. Ord. S. Bened. P. 2, Paris 1680; LXXVI sq.

nus schrieb noch eine zweite Schrift, De anima, von der nur Stücke der Vorrede von Traube veröffentlicht sind [505]). Sie beschäftigte sich mit der vom König gestellten Frage: Sitne anima circumscripta sive localis? Die Antwort konnte nur im Sinne von Augustins Schrift de quantitate animae ausfallen.

Anselm von Canterbury († 1109).

Nach Jahrhunderte langer Unfruchtbarkeit auf dem Gebiete der Unsterblichkeitsbeweise hat der Vater der Scholastik seinem Namen auch dadurch Ehre bereitet, daß er einen neuen Unsterblichkeitsbeweis formulierte. Damit tritt die Geschichte der Beweise in ein neues Stadium. Zwar hebt noch nicht gleich eine Zeit regen, wissenschaftlichen Interesses für sie an. Vielmehr setzt sich nach der herrlichen Oase Anselm'scher Spekulation die Wüste noch eine Strecke weit fort, aber im Jahrhundert von Anselms Tod dämmert es im Westen. Der Spanier Gundissalin leitet in der Mitte des Jahrhunderts durch sein Werk De immortalitate animae die neue Ära der Unsterblichkeitsbeweise ein. In Frankreich und England werden einzelne Stimmen laut, bis um die Jahrhundertwende Wilhelm von Auvergne der Plagiator Gundissalins wird, noch Eigenes dazu gibt und so das große Jahrhundert der Beweise einleitet, welches zugleich das der Hochscholastik wird. Das 13. Jahrhundert, die Zeit der größten Geister der Scholastik, wird auch zum Jahrhundert der fruchtbarsten Betätigung für unser Thema. Anselm sieht im Monologium im Gedächtnis, Erkennen und Lieben der menschlichen Seele die Gottebenbildlichkeit ausgeprägt. Die vernünftige Seele muß nach nichts mehr streben, als das ihr eingedrückte Bild durch freiwillige Betätigung immer besser auszuprägen. Für sie gibt es nichts so Vorzügliches, als sich an das höchste Gut zu erinnern, es zu erkennen und zu lieben. Besonders ist das vernünftige Geschöpf dazu erschaffen, das höchste Wesen, als das höchste Gut, über alle Güter zu lieben [506]). Die menschliche Seele ist ein vernünftiges Geschöpf, also kann sie nur dazu erschaffen sein, das höchste Wesen zu lieben. Entweder ist sie dazu erschaffen, es ohne Ende zu lieben, oder dazu, einmal

---

[505]) M. G. Poetae lat. aevi Carol. III Berol. 1896, 715 N. 1.

[506]) Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum. Monologium c. 68; Migne, P. l. 158, 214.

[illegible] [illegible] [illegible] [

lieben oder verachten, sie muß unsterblich sein [511]). Es gibt aber auch Seelen, die weder das eine noch das andere tun, wie die Seelen der kleinen Kinder. Was ist von diesen zu halten? Ohne Zweifel besitzen alle menschlichen Seelen die gleiche Natur. Sind, wie feststeht, ein Teil von ihnen unsterblich, muß jede menschliche Seele es sein [512]). Da ferner alles, was lebt, entweder niemals oder einmal von jeder Mühsal frei sein wird, muß jede menschliche Seele einst entweder immer unglücklich oder wahrhaft glücklich sein. Wir nennen diesen Beweis den theologischen, weil er in der Güte und Gerechtigkeit Gottes gründet. Die alten Wege platonischer Beweisführung sind von Anselm verlassen, die neuen metaphysischen noch nicht angetreten, weil das psychologische Studium noch nicht durch die aristotelische Realphilosophie befruchtet ist. Wir bewundern an dem Beweis die Anselm'sche Dialektik, die durch den ontologischen Gottesbeweis berühmt wurde.

Die folgenden Jahrzehnte bedeuten wieder die mageren Jahre. Zwar hätten zwei Umstände günstig wirken können. Der erste ist der Aufschwung, den der Platonismus im 12. Jahrhundert an der Schule von Chartres nahm. Er hätte ein Zurückgreifen auf die platonischen Beweise herbeiführen können. Vielleicht hat die Stellungnahme des späteren Augustinus ihr Schicksal besiegelt. Sie finden keine Beachtung mehr. Selbst das Autoritäts- und Traditionsprinzip hat seine Bedeutung verloren. Nicht einmal Augustinus wird zum Beweis der Immaterialität der Seele entsprechend ausgenützt. Wilhelm von Thierry stellt der Behauptung von der Körperlichkeit der Seele ohne Beweis die gegenteilige gegenüber, die Seele sei eine geistige, nach Gottes Ebenbild geschaffene Substanz, dem Schöpfer sehr ähnlich, und verhalte sich gewissermaßen zu ihrem Körper wie Gott zur Welt, indem sie überall und zwar überall ganz in ihrem Körper sei, ganz in ihrer natürlichen, geistigen und animalischen Tätigkeit [513]). Im Anschluß folgen die zwei schon bekannten Definitionen der Seele.

---

511) Sive igitur amet sive contemnat id, ad quod amandum creata est, necesse est eam immortalem esse. A. a. O. 218.

512) Procul dubio omnes humanae animae eiusdem naturae sunt. Quare, quoniam constat quasdam esse immortales, necesse est omnem humanam animam esse immortalem. A. a. O. 218.

513) Anima enim spiritualis et substantia ad imaginem Dei facta, Deo simillima, sic quodam modo se habens in corpore suo sicut Deus in mundo suo, in corpore scilicet ubique existens et ubique tota, tota in naturalibus, tota in spiritualibus, tota in animalibus operationibus. De natura corporis et animae; Migne, P. l. 180, 702.

Der Verfasser kennt demgemäß Cassiodor, wenn er sie nicht erst aus zweiter Hand hat. Der sogenannte christliche Beweis für die Unsterblichkeit ist bei Wilhelm und andern Zeitgenossen der aus der Gottebenbildlichkeit. Gilbertus Porretanus schreibt sogar der göttlichen Gnade die Unsterblichkeit der Seele zu. Die himmlischen Geister, sagt er, sind nicht stabil, sondern von Natur zerstörbar, und in gleicher Weise die menschlichen Seelen. Was immer nämlich, da es nicht war, durch die göttliche Macht sein konnte, kann auch durch die gleiche Macht, während es ist, auch nicht sein; ... aber irgend welche Veränderlichkeit in den geschaffenen Wesen kräftigt die göttliche Gnade so, daß sie sich daraufhin nicht verändern und dadurch unzerstörbar und unsterblich genannt werden [514]). Das ist der ausgesprochene Verzicht auf Beweise, der größte Tiefstand in ihrer Geschichte.

An der Schule von Chartres waren auch die medizinischen Studien in Ehren. Die von Konstantinus Afrikanus übersetzten Schriften der griechischen Mediziner, wie eines Gallienus und Hypokrates wurden fleißig studiert. Das bedeutete auch eine Förderung der Psychologie, wenigstens nach der physiologischen Seite hin. Aber ein Wilhelm von Conches und andere, die sich mit den physiologischen Theorien dieser Griechen vertraut machten, empfanden daraus keine Anregung für Unsterblichkeitsbeweise. Der von Zeitgenossen wie von Thierry von Chartres verteidigte extreme Realismus in der Universalienlehre, der manchmal bis an die Grenze des Pantheismus ging, ließ ohnehin die Individualität der menschlichen Seele zurücktreten. Auch Abälard versuchte seine dialektische Kunst nicht am Problem dieser Beweise.

§ 9. Von Hugo von St. Viktor bis Alanus de Insulis.

Ostler findet es merkwürdig, daß Hugo von St. Viktor keine formell durchgeführten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele hat [515]). Diesen Mangel teilt er, wie wir sahen und noch sehen

514) Coelestes spiritus non sunt stabiles, sed naturaliter corruptibiles et similiter animae humanae. Quidquid enim, cum non esset, per divinam potentiam esse poterat, idem etiam per eandem potentiam, dum est, non esse potest . . . sed aliqua mutabilia in eo, quod per creationem factum est, ita divina gratia firmat, ut deinceps nequaquam mutentur, ac per hoc incorruptibilia immortaliaque dicantur. Com. in libr. Boeth. de duab. nat. Migne, P. l. 64, 1370.

515) Die Psychologie des Hugo v. St. Viktor, S. 44 in Beitr. Gesch. Phil. Mittel. 1906.

werden, mit den Gelehrten seiner Zeit. Erst am Ende des Jahrhunderts sollte es hierin besser werden. Darum wundern wir uns auch nicht, wenn er in der Unsterblichkeitsfrage den Glauben vor der Vernunfterkenntnis betont. Die schon von Gregor dem Großen behandelte Stelle beim Prediger: „Ein Schicksal haben Tiere und Menschen ... Wer weiß, ob der Geist der Kinder Adams hinaufsteigt zur Höhe und ob der Geist der Tiere hinabsteigt zum Boden“ [516]) wird von Hugo so erklärt: Niemand weiß es, denn das kann der Mensch nicht wissen, aber er kann es doch glauben. Kein Mensch weiß dies, wie man das weiß, was man sieht und hört und berührt, denn nur im Glauben wird dies erfaßt und daher das große Zweifeln in diesem Punkte bei denen, die den Glauben nicht haben. Sie meinen nämlich, man könne nur etwas wissen, was dem fleischlichen Auge sichtbar und den Sinnen erreichbar ist, und deswegen nehmen sie das Wissen des Glaubens nicht an, durch das der Mensch allein zu dem zurückgerufen wird, was er vor dem Tiere voraus hat [517]). Hugo stellt hier das Wissen aus dem Glauben dem Wissen auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung gegenüber. Zur Bekämpfung des Materialismus, der alles Übersinnliche wie die Geistseele und Unsterblichkeit leugnet, durfte er schon darauf hinweisen, daß die sinnliche Erkenntnis nicht die einzige Quelle unseres Wissens ist, und daß die religiöse Erkenntnis hauptsächlich aus dem Glauben gewonnen wird. Ob er in der Predigt das Wissen aus der Vernunft ganz zurücktreten lassen durfte vor dem Wissen durch den Glauben, hing von dem Bildungsgrad seiner Zuhörer ab und den Bedürfnissen seiner Zeit. Übrigens versäumte er nicht, sich in der gleichen Homilie des theologischen Argumentes, das vor dem Volke seine Zugkraft nie verliert, zu bedienen. Die Ungerechtigkeit der Verhältnisse des gegenwärtigen Lebens weist hin auf den künftigen Ausgleich und die jenseitige Vergeltung. Jetzt ist kein Unterschied zwischen Gut und Böse, ja der Ruchlose erntet sogar unverdienten Lohn und der Fromme büßt für fremde Schlechtigkeit. Das ist zur Prüfung der Guten und fordert ein künftiges Gericht [518]). Damit dürfte doch die Annahme hinfällig sein, Hugo sehe in der Unsterblichkeitslehre eine reine Glaubenswahrheit und nicht auch eine aus der Vernunft sich erweisende Wahrheit. Auch verbindet er in der nächsten Homilie noch den teleologischen Beweis mit dem theologischen. Solche, die

---

516) Pred. 3, 19, 21.

517) Homil. XVIII; Migne, P. l. 175, 250 f.

518) Hom. XVIII. P. l. 175, 247.

in irdischer Lust versunken sind, wünschen, es möchte mit dem Tode alles aus sein. Sorgfältig lesen sie jedes auf, womit sie als wahrscheinlich dartun könnten, daß es kein anderes Leben geben werde. Aber Gott hat ja dafür Sorge getragen, daß dem Menschen bei seinem irdischen Leben nicht wohl wird, denn ohne Zweifel sind der Übel viele und ein vollkommenes Erdenglück gibt es nicht. So muß sich schließlich der Leugner der Unsterblichkeit wieder dazu gedrängt fühlen, an ein anderes Leben zu denken und es sogar zu wünschen [519]). Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele wird von Hugo in der gleichen Homilie als eine rein natürliche aufgefaßt. Zwei Wesensbestandteile hat der Mensch; der eine hat Ähnlichkeit mit Gott, der andere mit dem Tier. Der erstere, der nach der Ähnlichkeit mit Gott erschaffen wurde, ist von Natur unsterblich wie Gott, nach dessen Bild er erschaffen wurde [520]). Indem er die Gottähnlichkeit mit Augustinus in der Unsterblichkeit der Seele sieht, nennt er als Grund dafür ihre Unauflöslichkeit; das ist nichts anderes als ihre Einfachheit [521]). Die Einfachheit ist nicht nur die Erhalterin der Unsterblichkeit, sondern auch der menschlichen Persönlichkeit, die auch im Tode keine Auflösung erfährt [522]). Der Personenbegriff ist ganz nach Boethius gefaßt. Alles Werden und Vergehen besteht in Verbinden und Trennen der Bestandteile; wo keine Teile sind, kann auch kein Vergehen eintreten, so auch nicht bei unserer Seele, die einfach und unauflöslich ist und nur von Gott vernichtet werden könnte [523]). Hugo erkennt die Schwäche des platonischen Bewegungsbeweises, weil daraus auf ein anfangsloses Sein geschlossen werden müßte, das nur Gott allein zukommen kann [524]). Doch ganz ist er dem Banne des Platonismus nicht entzogen, indem er aus dem Begriff des

---

519) Homil. XIX. P. l. 175, 251.

520) Duo quippe in homine facta erant, unum ad similitudinem dei, alterum ad similitudinem jumenti: Et illud quidem, quod creatum est ad similitudinem dei, natura factum est immortale, sicut fuit deus, ad cuius similitudinem factum est. A. a. O. 249.

521) In hoc etiam potest dici anima ad similitudinem dei, quia immortalis, indissolubilis. Augustinus in libro de quantitate animae: Anima facta est similis deo, quia immortalem id est indissolubilem fecit eam deus, sed ex nihilo. Summa Sent. tr. 3 c. 2; P. l. 176, 92.

522) Solum corpus moritur, sed homo, inquis, id est ipsa persona, moritur. Quid est persona? Nonne individuum rationis substantiae? Si ergo individuum rationis substantiae persona est, rationalis utique spiritus, qui et simplicitate unus est. De sacramentis l. 2 p. 1; P. l. 176, 410.

523) Did. 2, 5; P. l. 176, 754; Sacr. 1, 6, 37; P. l. 176, 285.

524) Hom. II P. l. 175, 144; Did. 1, 7; P. l. 176, 745.

Lebens, der nie in sein Gegenteil umschlagen kann, so wenig wie Schnee und Wärme, Licht und Finsternis, auf die dauernde Erhaltung des Lebens unserer Seele schloß [525]). Die Tierseele hat nur die Belebung des Körpers zur Aufgabe und ist selbst körperlich [526]). Die menschliche Seele hingegen vollzieht, obschon sie im Körper wohnt, gewisse Tätigkeiten allein durch das Denken und den Willen ohne den Körper, andere wieder mit ihrem Willen durch den Körper; so empfängt sie auch für ihre Verdienste eine Belohnung zuerst getrennt vom Körper, ohne den Körper [527]). Damit spricht Hugo einen Gedanken aus, dessen Bedeutung er selbst noch nicht genügend erkannte. Die organlose, rein geistige Tätigkeit der Seele wurde vom nächsten Jahrhundert an als der Hauptgrund für den metaphysischen Unsterblichkeitsbeweis geltend gemacht. Hugo dürfte als der Begründer der neuen Ära der Beweise gelten, wenn nicht der mit ihm gleichzeitige Spanier Gundissalin in seiner Schrift de immortalitate den Gedanken ausgiebig, mit voller Erkenntnis seines Wertes verwendet hätte; aber auch so hat Hugo noch das Verdienst, trotz seiner Betonung des Glaubens, doch mit Anselm das Vertrauen auf die Kraft der Vernunftbeweise wieder gewonnen zu haben, und dies um so mehr, als sich bei seinen Zeitgenossen noch keine Spur eines solchen findet.

So steht sein Schüler Petrus Lombardus in seinem berühmten Sentenzenwerk noch ganz auf dem Standpunkt des späteren Augustinus, der sich an keine Vernunftbeweise mehr wagte, seit ihm die Veränderlichkeit des Geschöpfes gegenüber der Unveränderlichkeit Gottes zum klaren Bewußtsein gekommen [528]). Andere Substanzen haben Akzidenzien, durch welche sie Veränderungen erleiden, Gott aber hat keine Akzidenzien; darum ist sein Wesen unveränderlich. Ihm kommt das höchste und wahrste Sein zu. Was verändert wird, bewahrt nicht sein wahres Sein, und was verändert werden kann, kann auch wenn es sich nicht verändert,

---

525) Hom. I P. l. 177, 286.

526) Brutorum animalium spiritus, quia essentialiter corpus sunt, et extra vivificationem corpoream esse non habent, magis proprie animae dicuntur quam spiritus. Magnif. P. l. 175, 420.

527) Sicut in corpore posita quaedam sola cogitatione et voluntate facit sine corpore, quaedam secundum voluntatem in operatione per corpus, ita quoque pro meritis praemium percipit primum, separata a corpore sine corpore. De sacr. l. 2 p. 1; P. l. 176, 410.

528) Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur proprie, quia nec mutatur nec mutari potest. Sent. l. 1, dist. 8, 3; Migne, P. l. 192, 33.

was es gewesen war, nicht sein [529]). Zwar ist auch die menschliche Seele in gewissem Maße unsterblich, aber nicht wie Gott, weil wahre Unsterblichkeit Unveränderlichkeit ist, die kein Geschöpf haben kann. Darum sagt auch der Apostel: „Qui solus habet immortalitatem“ [530]). Wie Gott allein wahre Unveränderlichkeit besitzt, so nach dem Lombarden allein eigentliche und wahre Einfachheit. Jedes Geschöpf ist vielfach, und in keiner Weise wahrhaft einfach das Körperliche, aber auch das Geistige [531]). Zwar ist die Seele im Vergleich zum Körper einfach, denn sie dehnt sich nicht mit der Masse im Raum aus, sondern ist in jedem Körper und im ganzen Körper ganz und in jedem beliebigen Teile desselben ganz [532]), darum empfindet sie auch das, was im ganzen Körper geschieht, ganz, weil es der ganzen Seele nicht verborgen bleibt. Dennoch ist nicht in der ganzen Seele selbst wahre Einfachheit [533]), weil sich in ihr Gegensätze und Verschiedenheiten befinden wie Gedächtnis und Begehrungsvermögen, Furcht und Freude und Trauer, und das eine mehr, das andere weniger. Offenbar ist also die Seele nicht einfach, sondern vielfach von Natur, denn nichts Einfaches ist veränderlich, jedes Geschöpf ist veränderlich, also ist kein Geschöpf wahrhaft einfach [534]). So begreift es sich, wenn der Lombarde ebenfalls keinen metaphysischen Beweis wagte wie sein Vorbild, der spätere Augustinus. Zwar sieht er mit Augustinus den Zweck der Erschaffung des vernünftigen Geschöpfes darin, daß es das höchste Gut erkenne, auf Grund der Erkenntnis liebe, durch die Liebe besitze und im Besitz genieße [535]), aber es fällt ihm nicht ein, mit Anselm daraus einen theologischen Beweis zu formulieren. Wenn er schließlich wie

529) Quod enim mutatur, non servat ipsum verum esse, et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest, quod fuerat, non esse. A. a. O.

530) Cum anima quodam modo immortalis esse dicatur et sit, non diceret Apostolus: Solus deus habet immortalitatem, nisi quia vera immortalitas incommutabilitas est, quam nulla potest habere creatura. A. a. O.

531) Animadverte primo, quare omnis creatura sit multiplex et nullo modo vere simplex et primum de corporali, postea de spirituali creatura. A. a. O. 34.

532) Simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci, sed in uno quoque corpore et in tota tota est et in qualibet eius parte tota est. A. a. O. n. 5.

533) Sed tamen nec in ipsa tota anima vera simplicitas est. A. a. O.

534) Manifestum est animae non simplicem, sed multiplicem esse naturam; nihil enim simplex mutabile est, omnis autem creatura mutabilis est; nulla ergo creatura vere simplex est. A. a. O.

535) Sent. l. 2, dist. 1, 4; Migne, P. l. 192, 143.

Hugo die Stelle Augustins in de quantitate animae sich zu eigen macht, daß die Seele nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen ist, weil Gott sie unsterblich und unauflöslich machte [536]), so widersprach er sich selbst im Gegensatze zu Hugo, weil er mit dem späteren Augustinus der Seele wahre Einfachheit absprach. Der Gegensatz zwischen dem platonisierenden Augustinus in de quantitate und dem späteren ist ihm wohl nicht zum Bewußtsein gekommen.

Denselben Standpunkt nimmt der vom Lombarden beeinflußte Magister Bandinus ein. Mag die Seele mit dem Körper verglichen, sagt er, auch einfach sein, weil sie nicht nach Teilen im Raum sich ausdehnt, sondern überall und zwar ganz ist, so besitzt sie dennoch nicht wahre Einfachheit. Wegen der vielen Gegensätze in ihrer Natur ist die Seele nicht einfach, sondern vielfach [537]); während alles, was in Gott ist, er selber ist, weshalb er offenbar einfach ist. In völliger Abhängigkeit vom Lombarden sieht er auch den Grund der Gottähnlichkeit der Seele in der Unsterblichkeit und Unauflöslichkeit [538]). Den Beweis für die Unsterblichkeit erspart er sich so gut wie der Lombarde. Auf die gleichen Gedanken im augustinischen Sinne ist der psychologische Brief des Isaak von Stella gestimmt. Nur spricht er der Seele Einfachheit zu nicht nur wegen ihrer Beschaffenheit gegenüber dem Körper, sondern auch wegen natürlicher Kräfte. Die Seele hat konnaturale Teile wie Geist, Vernunft, Gedächtnis. Weil sie nicht quantitativ sind, sind sie dasselbe wie die Seele, nämlich von derselben Natur und Wesenheit, überhaupt mit der Seele identisch [539]). Weil die Seele mit diesen Kräften identisch ist, ist sie auch einfach [539a]). Die Seele hat auch Akzidenzien wie Klugheit, Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit. Wegen ihrer Einfachheit besteht keine Identität mit diesen [540]). Der Verfasser benützt die von ihm betonte

536) Anima facta est similis deo, quia immortalem et indissolubilem facit eam deus. Sent. l. 2, dist. 16, 4; P. l. 192, 174.

537) Constat eam non simplicem esse, sed multiplicem, cum nihil eorum sit anima, sed haec ipsa habeat. Sent. l. 2, dist. 8; P. l. 192, 984.

538) A. a. O., P. l. 192, 1044.

539) Cum igitur animae sint partes et connaturales quidem, ingenium, ratio, memoria et huiusmodi, nec sint quantitativae, necesse est, cum eae sint idem, quod ipsa, eadem videlicet natura, eadem essentia, eadem omnino anima. A. a. O. P. l. 194. 1877.

539a) Habet igitur anima naturalia et ipsa omnia est et ob hoc simplex est. A. a. O.

540) Habet accidentia et ipsa non est, propter quod omnino simplex est. Suae igitur vires est, et virtutes suae non est. A. a. O.

Einfachheit der Seele ebensowenig zu einem Unsterblichkeitsbeweis wie andere Eigenschaften derselben.

Wie Isaak von Stella verzichtet Wilhelm von Champeaux und noch viele andere Zeitgenossen auf Unsterblichkeitsbeweise. Charakteristisch für jene Zeit ist die früher dem hl. Augustinus, jetzt meist Alcher von Clairvaux zugeschriebene Schrift De spiritu et anima. Sie kann als eine Zusammenfassung der bisherigen mittelalterlichen Psychologie von Alkuin an gelten, dessen Brief ad Eulaliam virginem hineinverarbeitet ist. Das Werk steht sehr unter augustinischem Einfluß mit Gedanken aus Isidor, Cassiodor, Anselm, Hugo. Als Hauptbeweis, wenn nicht als einziger, gilt dem Verfasser der aus der Gottebenbildlichkeit. Die Seele ist das Ebenbild Gottes; dieses muß unsterblich sein [541]). Zu einem metaphysischen Beweis bringt er es nicht. Zuerst hält er nichts von Natur unkörperlich und unsichtbar außer dem dreieinigen Gott [542]), weil nur Gott unendlich und unbegrenzt ist, einfach und sich in jeder Weise selbst genügend [543]). Jedes vernünftige Geschöpf ist im Vergleich zu Gott körperlich, selbst die Engel [544]), weil sie von einem Ort begrenzt sind, wie auch die menschliche Seele, die vom Fleisch umschlossen ist. Sie hat zwar keine körperliche Ausdehnung, weil sie ohne Quantität ist [545]). Weil sie aber von einem Raum eingeschlossen ist durch ihre Gegenwart und Tätigkeit, wird sie selbst örtlich genannt [546]). Unbegrenzt ist das, was zugleich überall ganz ist. Dies ist Gott allein. Die geschaffenen Geister sind zugleich begrenzt und nicht begrenzt, weil sie, während sie irgendwo ganz sind, zugleich anderswo ganz sein könnten, aber nicht überall wie Gott. Weil er mit Augustinus gesteht, daß die Seele in allen Teilen des Körpers zugleich ganz zugegen ist und nicht kleiner im kleinen, größer im größeren Teil,

---

541) Immortalis est anima, ne a creatoris sui similitudine discrepare videatur. Non enim poterat esse imago et similitudo dei, si mortis termino clauderetur. De spiritu et anima, c. 18; Migne, P. l. 40, 793.

542) Nihil enim invisibile et incorporeum natura credendum est praeter solum deum. A. a. O.

543) Infinitus et incircumscriptus est et simplex et sibi omnibus modis sufficiens se ipso et idipsum. A. a. O.

544) Omnis vero rationalis creatura corporea est, angeli et omnes virtutes corporeae sunt, licet non carne subsistant. A. a. O.

545) Non habet tamen corporalem dimensionem nec corporalem circumscriptionem, cum corporalis quantitatis expers sit. A. a. O.

546) Quia per praesentiam et operationem in loco concluditur, localis et ipsa dicitur. A. a. O. c. 18; 794.

sondern nur da stärker, dort schwächer, in allen aber ganz und in jedem Teile ganz, so steht er doch nicht an, sie nachträglich doch wieder unsichtbar und unkörperlich zu nennen [547]), und bestimmt sie als eine geistige, einfache, unauflösliche, unkörperliche, aber leidensfähige, veränderliche Substanz, die ohne Gewicht, Gestalt, Farbe ist [548]). Es fällt ihm aber nicht ein, aus den Eigenschaften der Geistigkeit, Einfachheit, Unauflöslichkeit und Unkörperlichkeit einen Unsterblichkeitsbeweis zu formulieren. Der platonisierenden Periode Augustins ist die Gleichsetzung der Begriffe Leben und Seele entlehnt, ohne daß ein Beweis daraus gewagt wird [549]), was er auch nicht könnte, weil er die Seele von Gott erschaffen sein läßt. Die Ideenlehre ist nicht nur ein überwundener, sondern auch ein nicht mehr verstandener Standpunkt. Darum nennt er die Seele ein Geschöpf Gottes, Leben vom Leben, einfach vom Einfachen, unsterblich vom Unsterblichen. Nur in der Erkenntnislehre des Verfassers kommt die Ideenlehre noch zum Ausdruck. Er bestimmt die Intelligenz zum Unterschied vom Intellekt als die Erkenntnis der Prinzipien der Dinge, worunter er Gott, die Hyle und die Ideen versteht, d. h. die reine, sichere Erkenntnis der unkörperlichen Substanzen [550]). Der Tod zerstört nicht das Verbundene im Menschen, sondern trennt es, während ein jedes zu seinem Ursprung zurückkehrt. Damit niemand glaube, die Seele werde beim Tode des Körpers zerstört, erinnert er an die Worte des Evangeliums [551]): „Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animum autem occidere non possunt". Dann gewinnt es den Anschein, als ob doch noch ein Vernunftbeweis versucht werde. Der Körper besteht aus den 4 Elementen, die Seele ist kein Element. noch besteht sie aus solchen, sondern sie ist aus Nichts geschaffen. Sie sieht, daß sie nichts von allem ist, was sie an ihrem Körper Sichtbares sieht. Sie unterscheide und trenne also sich durch sich von allem, was sie an sich Sichtbares sieht [552]).

---

[547]) Invisibilis et incorporea est anima; si enim visibilis esset, corporea esset, et si corporea esset, partibilis esset neque tota simul in uno loco esse posset. A. a. O. c. 19; 794.

[548]) Anima est substantia spiritualis, simplex, indissolubilis, incorporea, passibilis atque mutabilis, carens pondere, figura, colore. A. a. O. c. 24; 796.

[549]) Vita anima est, vivens quidem, sed non aliunde quam seipsa, et ob hoc non tam vivens quam vita est. A. a. O. c. 36; 806.

[550]) Intelligentia est de solis rerum principiis, id est, de deo, hyle et ideis et de incorporeis substantiis pura et certa cognitio. A. a. O. c. 38; 809.

[551]) A. a. O. c. 43.

[552]) A. a. O. c. 44; P. l. 40, 812.

Durch die Kraft der Vernunft erhebt sich die Seele über sich selbst und vermag ihren Schöpfer zu finden und in seiner Liebe und Verehrung süß zu ruhen. Der vernünftige Geist, der unter allen Geschöpfen sich zur Erforschung der höchsten Weisheit allein zu erheben vermag, möge sich bemühen, ihrer sich zu erinnern, sie zu erkennen und zu lieben. Dazu ist er erschaffen, immer zu leben, wenn er das höchste Leben, die höchste Weisheit, das höchste Wesen liebt, dem er schuldet, was er ist [553]). An augustinische Gedanken ist hier der Anselm'sche Beweis angefügt, aber der Verfasser bleibt auf halbem Wege stehen, wie wenn er sich scheue einen Vernunftbeweis zu führen. Der spätere Augustinus hat es ihm angetan. Er schließt sein Werk mit einem Gebet, das die Spuren von Anselms ontologischem Gottesbeweis an sich trägt [554]). Mit Hugo spricht er der Tierseele die Substanzialität ab, mit dem Fleisch entsteht sie, mit ihm geht sie unter [555]).

Der größte Tiefstand in der Geschichte der Unsterblichkeitsbeweise ist erreicht. In Spanien ist der Tag schon angebrochen. In Frankreich und England zeigt sich bei Anselm und Hugo das Morgenrot einer besseren Zeit, einer Zeit, die auf die Kraft der Vernunft wieder zu vertrauen beginnt. Auch Robert von Melun befaßt sich in seinem noch ungedruckten Hauptwerk, den theologischen Sentenzen, mit der Unsterblichkeitsfrage. Leider ist diese Partie in den aus der Summe abgedruckten Abhandlungen von Du Boulay und Migne nicht enthalten. De ratione immortalitatis steht, wie Grabmann mitteilt [556]), in der Handschrift von Brügge, l. 1 p. 12 c. 9. Auch die Kapitel 10—15 handeln noch von der Unsterblichkeit. Eine Einsicht davon zu bekommen, war mir bis jetzt nicht möglich. Ein weiterer Fortschritt zeigt sich bei

Johannes Saresberiensis († 1180).

Er greift auf die von Cicero in den tuskulanischen Gesprächen behandelten Beweise zurück, übergeht aber den dort kopierten

553) Mens rationalis, quae inter omnes creaturas ad investigationem summae sapientiae sola assurgere valet, semper studeat illius reminisci, illam intelligere et amare; ad hoc facta est, ut semper vivat, si semper amet summam vitam, summam sapientiam, summam essentiam, cui debet hoc ipsum, quod est. A. a. O.

554) Invenisti anima mea, quod quaerebas; quaerebas enim deum et invenisti eum esse quiddam summum omnium, quo nihil maius cogitari potest. A. a. O. c. 63; P. l. 40, 827.

555) Animalium vero animae non sunt substantivae, sed cum carne ipsa carnis vivacitate nascuntur, et cum carnis morte finiuntur. A. a. O. c. 48; P. l. 40, 815.

556) Die Gesch. d. schol. Methode; Bd. 2, S. 336.

platonischen Bewegungsbeweis. Ein Zeichen großen Geistes ist es, sagt er, den Verstand von den Sinnen, und die Gedanken von dem Alltäglichen abzuziehen. Gott selbst, der von uns erkannt wird, kann nicht auf andere Weise erkannt werden, außer wenn der Geist frei und losgelöst ist von jeder sterblichen Beimischung. Einzigartig ist die Natur und Kraft der Seele, verschieden von den bekannten Naturen, was immer sie sein mag, in Wahrheit ist sie etwas Göttliches. Sich selbst sieht sie nicht, sondern nur, wie das Auge, anderes. Sie nimmt aber wahr ihre Kraft, ihr Gedächtnis, ihre Bewegung und Schnelligkeit: Das ist etwas Großes, Göttliches, ewiges [557]). Wie man Gott aus seinen Werken erkennt, so soll man die göttliche Kraft des Geistes erkennen aus dem Gedächtnis, der Erfindungsgabe und Schnelligkeit der Bewegung und aus der ganzen Schönheit der Tugend. Mit Cicero formuliert er kurz einen Beweis. Bei der Erkenntnis des Geistes können wir nicht zweifeln, daß ihm nichts beigemischt, nichts mit ihm verwachsen, verbunden, vereinigt, daß nichts Zweifaches in ihm ist. Statt aber zuerst das Attribut der Einfachheit daraus abzuleiten, zieht er gleich den Schluß: Da der Geist nicht getrennt, geteilt, zerpflückt, auseinandergerissen werden kann, kann er nicht untergehen [558]). Der Wert dieser Untersuchung liegt nicht zum mindesten darin, daß der Verfasser auf Selbstbeobachtung des Geistes in seinen Tätigkeiten dringt, und daraus die Unsterblichkeit folgert. Er empfiehlt dabei noch, in der Seelenlehre nicht nur sich Rat zu holen bei Plato, Aristoteles, Cicero und den alten Philosophen, sondern auch bei den Vätern, welche die Wahrheit treuer ausgedrückt haben. Trotzdem er hier den Spuren Ciceros folgt, schätzt er doch die Väterautorität hoch. Schade, daß er die Unsterblichkeitsbeweise so kurz behandelt.

Alanus de Insulis.

Die Not der Zeit drängte vom Ende des 12. Jahrhunderts an zu einer sorgfältigeren Behandlung der Unsterblichkeitsfrage. So schrieb Alanus einen Traktat contra haereticos, in welchem er

[557]) Vim certe sagacitatem, memoriam, motum, celeritatem videt. Haec magna, haec divina, haec sempiterna sunt. Metalogicus, Migne, P. l. 199, 928.

[558]) In animi cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei simus, quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex. Quod cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest, igitur nec interire. A. a. O.

die Unsterblichkeit der menschlichen Seele gegen die Irrlehrer seiner Zeit, besonders gegen die Albigenser verteidigte. Sie leugneten mit der Auferstehung der Leiber auch die Unsterblichkeit der menschlichen Seele [559]). Sie stützten sich dafür sogar auf die Bibel, und brachten Vernunftgründe vor. Zu den von ihnen mißbrauchten Schriftstellen gehörte auch die von Gregor dem Großen und Hugo erklärte Stelle beim Prediger, daß Mensch und Tier einen Untergang haben; Moses verlege die Seelen in das Blut, darum gehe die Seele mit dem Blute zugrunde, und der Psalmist sage, des Menschen Geist gehe dahin und kehre nicht zurück, nämlich zum Tode und nicht zurück zum Leben. Bei Bekämpfung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele gehen sie von der Tierseele aus, welche sie wie den menschlichen Geist spiritus nennen, und stellen die Frage: Der Geist des Tieres ist entweder körperlich oder unkörperlich; wenn unkörperlich, warum geht er mit dem Körper unter, aber nicht der des Menschen? Durch welche Kraft und aus welchen Gründen wird die menschliche Seele eher erhalten als die Tierseele? Die Immaterialität des „spiritus" des Tieres suchen sie auf dialektischem Wege darzutun. Der Genusbegriff Substanz zerfällt in die Unterarten Körper und Geist. Die spezifische Differenz „körperlich" mit dem Begriff Substanz verbunden bewirkt den Artbegriff Körper, wie die spezifische Differenz „unkörperlich" mit demselben Begriff verbunden den Artbegriff Geist. Da also die spezifische Differenz „unkörperlich" das konstitutive Element für den Artbegriff Geist ist, so ist jeder Geist ein unkörperlicher Geist. Also ist der Geist des Tieres ein Geist oder unkörperlich [560]). Daß er ein Geist ist, wollen sie auch aus den Kräften der Sinneswahrnehmung und dem Vorstellungsvermögen erweisen. Diese Kräfte stammen vom Geiste und ruhen im Geiste [561]). Auch nach Boethius sei der Tiergeist die Spezies des Genus „Geist", in der er den Begriff Geist in den vernünftigen und unvernünftigen einteile [562]). Ferner, während der Körper mit

559) Hi autem volunt dicere resurrectionem non futuram, quia anima perit cum corpore, sicut nostri temporis multi falsi Christiani, immo haeretici dicunt. De fide catholica contra haereticos. Migne, P. l. 210, 328; l. 1 c. 27.

560) Igitur, cum haec differentia „incorporea" sit constitutiva huius generis „spiritus", omnis spiritus incorporeus est. A. a. O.

561) Quod autem spiritus sit, sic probatur: habet omnes vires spiritus, ut potentiam percipiendi sensibilia, potentiam imaginandi; quae potentiae et a spiritu sunt et in spiritu sunt. A. a. O.

562) Boethius etiam hanc ponit divisionem spirituum; alius rationalis et alius irrationalis et sic spiritus bruti est species generis spiritus. A. a. O.

den Sinnen wahrnehmbare Eigenschaften habe, gebe es bei der Seele solche nicht. Sie ist also kein Körper. Jeder Körper ist beseelt oder unbeseelt. Wenn er beseelt ist, ist er es von irgend einer andern Seele; dann ist es eine Seele, die eine Seele hat, und so ins Unendliche [563]). Wenn der Körper aber beseelt ist, belebt er nicht, denn was nicht lebt, kann nicht beleben. Wenn nun das Tier aus einem Geist besteht, der ein Körper ist in seinem eigenen Körper, zu welchem gemeinsamen Dritten verbinden sich jene zwei Körper? [564]). Der Geist des Tieres ist ganz in den einzelnen Teilen des Körpers wie der des Menschen, also ist er wie dieser unkörperlich. Wie aber nach dem Tode des Tieres keine Spur von einer Seele sich zeigt, so bleibt auch nach dem Tode des Menschen keine Spur einer Seele zurück [565]).

Alanus nimmt zur Widerlegung der Gegner im Menschen einen doppelten Geist an, den vernünftigen und unkörperlichen, der nicht mit dem Körper zugrunde geht, und den materiellen, unvernünftigen, den er spiritus physicus oder naturalis nennt. Dieser bildet das Bindeglied zwischen dem Körper und der vernünftigen, unsterblichen Geistseele. Er ist feiner als Luft oder Feuer. Durch seine Vermittlung kommt es zur sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung; mit dem Körper geht er unter [566]). Ein solcher spiritus naturalis belebt den Tierkörper und geht mit ihm unter. Diesen meint auch der Prediger, wenn er vom gleichen Untergang an Mensch und Tier redet, wie auch Moses, wenn er das Leben in das Blut verlegt. Die Psalmstelle deutet er allegorisch auf das Hineinfallen in die Sünde und die Unterlassung der Rückkehr zum Guten [567]). Weil also der spiritus physicus des Tieres körperlich ist und mit der Körperlichkeit die Zerstörung

---

563) Omne corpus animatum vel inanimatum est; si autem est animatum, tunc ab aliqua alia anima est; sic est anima habens animam, et ita in infinitum. A. a. O.

564) Si brutum animal constat ex spiritu, qui sit corpus in suo proprio corpore, illa duo corpora ad quem communem tertium copulantur? A. a. O.

565) Alio modo probatur animam hominis perire cum corpore: Sicut post mortem bruti nullum apparet vestigium animae, ita post mortem hominis nullum vestigium animae remanet. A. a. O.

566) Est namque in homine duplex spiritus, spiritus rationalis et incorporeus, qui non perit cum corpore, et alius, qui dicitur physicus sive naturalis quo mediante anima rationalis unitur corpori; et hic spiritus est subtilior aere et etiam igne, quo mediante fit sensus et imaginatio et ille perit cum corpore. A. a. O. 329.

567) A. a. O. 330.

verbunden ist, geht er unter, während der vernünftige Menschengeist unkörperlich und dementsprechend unzerstörbar ist[568]). Die Tierseele wird näherhin als ein feiner Dunst bezeichnet, der seinen Ursprung aus einer zweiten Digestion in der Leber hat[569]). Während der vernünftige Geist des Menschen 5 Kräfte hat, Sinn, Vorstellung, Verstand, Intellekt und Intelligenz, hat der tierische Geist nur die beiden ersten[570]). Dieser vermag nur Körperliches zu fassen, weil er selbst körperlich ist. Bei zwei unkörperlichen Seelen im menschlichen Körper wäre eine überflüssig[571]). Der verschiedenen Natur der beiden spiritus entsprechend leitet Alanus den tierischen von spiratio, den menschlichen von spiritualitas ab. Ähnlich deutet er auch die Boethiusdivision. Die Qualitäten der materiellen Tierseele sind nur durch ihre Feinheit, wie die Luft, der Erfassung durch die Sinne entzogen[572]). Weil Alanus die Tierseele für körperlich hält, verwirft er die Einteilung der Körper in belebte und unbelebte, bzw. in beseelte und unbeseelte. Der Stein ist keines von beiden. Unbelebte Körper nennt er jene, welche von Natur belebt werden können und denen Belebung geschuldet wird, auch wenn sie nicht belebt werden. Der tierische Geist ist, auch wenn er ein Körper ist, weder belebt noch unbelebt; er belebt vielmehr einen andern. Wenn auch beim Tier zwei Körper zu seiner Konstituierung zusammentreffen, so entsteht aus ihrer Vereinigung kein gemeinsames drittes. Dies trifft nur bei kontinuierlichen Teilen zu. Der spiritus physicus des Tieres wirkt zur Konstituierung desselben durch Infusion oder Vereinigung mit; er ist auch nicht ganz in den einzelnen Teilen des Körpers,

---

568) Dicemus, quod spiritus bruti animalis corporeus est et penes corporalitatem corruptio, spiritus vero rationalis, qui est in homine, incorporeus est, et ideo incorruptibilis, quia penes incorporeitatem incorruptio. A. a. O. S. 330.

569) Spiritus bruti animalis originem habet a secunda digestione, quae sit in hepate et nihil aliud est quam tenuis fumus, qui ex illa digestione nascitur. A. a. O.

570) Ad spiritum incorporeum propter subtilitatem et perspicacitatem pertinent quinque potentiae, ut sensus, imaginatio, ratio, intellectus et intelligentia. In spiritu bruti non habent locum nisi duae potentiae, quae circa corporalia versantur. A. a. O.

571) Si duo spiritus incorporei sint in corpore hominis, videtur, quod corpus sit animatum duabus animabus vel quod alter superfluat spiritus. A. a. O.

572) Spiritus bruti habet qualitates sensu perceptibiles sua natura, sed tantae est subtilitatis, quod sensus perceptionem subterfugit sicut aer. A. a. O. 331.

sondern entsprechend seinen verschiedenen Teilen in den verschiedenen Teilen [573]). So wurde durch die Angriffe der Gegner zum erstenmal in der Scholastik auch der Tierpsychologie eine erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt. Der spiritus physicus als Bindeglied zwischen Geistseele und Körper im Menschen ist keine Erfindung des Alanus, noch von ihm allein gebraucht. Über das Wesen der Tierseele waren die Scholastiker nicht einig. Auch Hugo hält sie, wie wir sahen, für einen Körper. Alanus glaubte zur Verteidigung der Unsterblichkeit der Menschenseele die Tierseele für materiell erklären zu müssen. Dann weist er die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zuerst nach durch Autoritätsbeweise. Die Aussprüche des Herrn über die Fortdauer unserer Seele nach dem Tode bilden die göttliche Autorität. Unter den menschlichen Autoritäten nennt er Merkurius als Verfasser des Dialogs Asklepius, und den liber de causis oder de essentia summae bonitatis, ohne einen Verfasser zu nennen. Er zitiert daraus die Stelle, daß die Seele am Horizont der Ewigkeit steht, ein Gedanke, den auch Gundissalin in der Schrift de immortalitate animae verwertet [574]). Als weitere Zeugen werden Cicero, Virgil, zuletzt Plato genannt, der im Phädon die Unsterblichkeit vielfältig beweise [575]). Wenn er den Phädon wirklich kannte, muß man sich wundern, daß er von seinen Beweisen keinen Gebrauch macht. Im übrigen ist sich Alanus der Schwäche der menschlichen Autorität bewußt und vergleicht sie mit einer wächsernen Nase, die nach verschiedenen Richtungen gedreht werden kann. Darum bedarf der Autoritätsbeweis der Stärkung durch die Vernunftbeweise [576]). Der erste Vernunftbeweis lautet: Was immer zerstört wird, geht durch die Dissonanz der Teile zugrunde wie der Körper, oder durch den Zerfall der Materie wie die Beschaffenheit [577]).

---

573) Spiritus autem bruti physicus venit in constitutionem bruti animalis per infusionem vel per unionem, et non per continuationem; spiritus autem bruti non est totus in singulis partibus, sed secundum diversas sui partes in diversis. A. a. O. 331.

574) In aphorismis etiam de essentia summae bonitatis legitur, quod anima est in horizonte aeternitatis et ante tempus nomine aeternitatis. A. a. O. 331.

575) Plato in Timaeo ait animas post dissolutionem corporis variis affligi poenis. Immortalitatem etiam animae in Phaedone multipliciter probat. A. a. O. 332.

576) Quia auctoritas cereum nasum habet, id est, in diversum flecti potest sensum, rationibus roborandum est. A. a. O. 333.

577) Quidquid corrumpitur, aut corrumpitur ex dissonantia partium, ut corpus, aut fluxu materiae, ut proprietas. A. a. O.

Jede Beschaffenheit ist in sich unveränderlich; wenn sie aufhört, geschieht es auf Grund des Zerfalls der Materie, an der sie haftet. Die Seele aber ist keine körperliche Substanz. Sie kann daher aus der Substanz der Teile keine Zerstörung erfahren, weil sie einfach ist. Eine Beschaffenheit oder Form ist sie nicht, weil sie Substanz ist, und aus dem Zerfall der Materie kann sie nicht Zerstörung erleiden, weil sie nicht an der Materie haftet. Sie ist also unzerstörbar [578]). Ihre Unkörperlichkeit aber wird verschieden bewiesen. Das Genus Geist enthält die Spezies Seele und Engel. Weil der Engel unkörperlich ist, muß die Seele es auch sein. Sie hat keine körperlichen Dimensionen, besitzt aber die Fähigkeit, Geistiges und Körperliches zu erfassen, und zwar hat sie diese aus sich und aus eigener Kraft, also ist sie selbst geistig und unkörperlich [579]). Geistig und unkörperlich sind für Alanus gleichbedeutend, die Gründe für das eine sind auch jene für das andere; nachdem er der Tierseele die Unkörperlichkeit abgesprochen hatte, mochte er so verfahren. Ferner, was durch körperliche und sensitive Willenskraft bewegt wird, hat sie nicht als Körper, sonst müßten alle Körper darin übereinstimmen [580]). Wenn die Körper selbst Empfindung und Bewegung aus sich haben, sind sie selbst die Ursache ihrer Bewegung und der Empfindung; dann aber darf ihre Eigenbewegung nicht zur Ruhe kommen, denn solange die Ursache dauert, dauert auch die Wirkung. Also hat der Körper keine Bewegung und Empfindung von sich aus, sondern er wird von der Seele bewegt, diese aber muß unkörperlich sein [581]). Ebenso betätigt sich kein Körper als solcher, aber der Tätigkeiten des Körpers sind viele. Jede Tätigkeit bedarf eines Agens, weil sie kein Ding ist, das aus sich existiert. Daher gibt es etwas anderes

---

578) Anima autem non est substantia corporea. Ergo ex substantia partium corrumpi non potest, quia simplex est; proprietas autem sive forma non est, quia substantia est, ex fluxu materiae corrumpi non potest, quia in materia non est. Ergo incorruptibilis est. A. a. O. 333.

579) Anima vel a se, vel ab alio habet comprehendere spiritualia et incorporea, sed non ab alio, ergo a se et ex propria vi; ergo spiritualis est et incorporea. A. a. O.

580) Quae corporea voluntate moventur et sensitiva, non habent ex hoc, quod sunt corpora, quia si hoc esset, omnia corpora convenirent in hoc. A. a. O. 333.

581) Si ipsa corpora habent sentire et movere ex ipsis, tunc sunt ipsa causa sui motus et sensus. Et si hoc esset, numquam quiescerent a voluntario motu; quamdiu enim causa est secundum quod est causa, nunquam cessat effectus. Ergo corpus non habet moveri a voluntario motu et sensu, sed movetur ab anima, ergo anima est incorporea. A. a. O. 333.

außer dem Körper, welches die Ursache seiner Tätigkeiten ist [582]). Alanus übersieht, daß er dann auch der Tierseele Unkörperlichkeit zuschreiben muß, denn auch das Tier hat verschiedene Tätigkeiten, Sinnesempfindung und -wahrnehmung und Bewegung von sich aus. Die Körper sind auch, sagt er, zusammenhängend und zusammengesetzt aus Teilen. Der Zusammenhang beruht nicht auf dem Wesen der Teile; sie verbinden sich nicht von sich aus, da sie von Natur eher zur Trennung neigen. Es bedarf also eines Wesens neben dem Körper, welches dies bewirkt [583]). Aus allen diesen Gründen ist die menschliche Seele unkörperlich wie der Engel. Aus der Unkörperlichkeit, welche unsere Seele mit dem Engel gemeinsam hat, schließt Alanus unmittelbar auf ihre Unsterblichkeit [584]). So begreift es sich, wenn er sich so Mühe gibt, die Körperlichkeit der Tierseele darzutun. Zum Schlusse erzählt er den Rat, den ein Religiose einem ungläubigen Philosophen erteilte. Wenn die Seele sterblich ist, und du hältst sie für unsterblich, hast du keinen Schaden davon; wenn sie aber unsterblich ist und hältst sie für sterblich, kann es dir zum Schaden gereichen. Darum ist es besser, sie für unsterblich zu halten. Auch Aristoteles stelle den Grundsatz auf, bei der Wahl zwischen zwei Handlungen, von denen die eine ein Übel, die andere ein Gut im Gefolge haben kann, sei die letztere zu wählen. Es hieße auch die Verdienste aller Heiligen des alten und neuen Testamentes auslöschen, wenn ihnen nach dem Tode kein Lohn folge. So ist sein letzter Beweis der theologische. Noch nie wurde die Unsterblichkeitsfrage in der Scholastik so ausführlich behandelt. Die Not der Zeit drängt dazu, nämlich die Irrlehren am Ende des 12. und im 13. Jahrhundert. Die Kirchengeschichte weiß davon oft zu erzählen, daß die Bekämpfung einer Glaubenswahrheit der Anstoß zu einer gründlicheren Behandlung und tieferen Erfassung derselben wurde. So war es hier. Alanus war, wenn wir von Gundissalin in Spanien absehen, der erste, der die Fahne im Kampf zur Verteidigung dieser Fundamentalwahrheit ergriff. Aber er sah sich einer Auf-

---

582) Multae sunt actiones corporis, nullam igitur earum agit corpus ex hoc quod est corpus, sed omnis actio eget agente, quia non est res per se existens. Ergo aliud praeter corpus est causa actionum corporis. A. a. O. 333.

583) Non est ex partibus se coniungi, cum earum potius sit natura ire in diversas partes. Necesse est igitur, ut sit ibi essentia praeter corpus, quae id faciat. A. a. O. 333.

584) Si anima est incorporea, est sicut angelus; qua ratione angelus est immortalis et anima. A a. O. 334.

gabe gegenüber, der er noch nicht recht gewachsen war. Ihm fehlte das nötige Rüstzeug. Plato war ihm wenig bekannt, hätte ihm auch wenig helfen können, Aristoteles noch unbekannt, ausgenommen seine logischen Werke. Seine metaphysischen Beweise sind ungenügend, weil unvollständig. Viel Besseres war schon einige Jahrzehnte vorher in Spanien durch Gundissalin geleistet worden. Von einer Beeinflussung durch ihn wird kaum die Rede sein können, sonst hätte seine Beweisführung besser ausfallen müssen.

§ 10.

Dominicus Gundissalinus († um 1146).

Gundissalin, berühmt als Übersetzer arabischer Werke, hat die Unsterblichkeit der menschlichen Seele in einer eigenen Schrift, De immortalitate animae, behandelt [585]). Ob ihn in seiner Heimat Spanien auftauchende Irrlehren zur Abfassung der Schrift bestimmten, sagt er nicht. Die verderbliche Lehre des Averroes über den intellectus agens war damals noch nicht vorhanden. Aber unter den arabischen und jüdischen Gelehrten Spaniens waren pantheisierende und rationalistische Richtungen vertreten, auch die Werke arabischer Philosophen aus dem Orient waren in Spanien verbreitet; der Verkehr mit rationalisierenden oder pantheisierenden Arabern und Juden mochte für christliche Spanier zur Gefahr für ihren Glauben werden. So verstehen wir, wenn Gundissalin die Leugnung der individuellen Unsterblichkeit unter die schlimmsten Irrtümer rechnet, weil sie die Grundlagen von Sittlichkeit und Religion zerstöre. Für solche Zweifler oder Leugner bleibt infolge des Mangels an Hoffnung auf das andere Leben und wahre Glückseligkeit nur die Hingabe an alle Laster übrig [586]). Ehrbarkeit wird von ihnen nur noch für Unsinn gehalten. Aber menschlicher Irrtum kann auf vierfache Weise geheilt werden, durch die Erfahrung, das strafende Gesetz, die philosophische Beweisführung und mittelst göttlichen Eingreifens und Offenbarung. Mit Recht hat die göttliche Barmherzigkeit einem so schädlichen Irrtum so viele Heilmittel entgegengesetzt, daß das

---

585) Herausgegeben durch Dr. G. Bülow, des Dominikus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele; in Beitr. Gesch. d. Phil. Mittel. 1891; II 3.

586) De immortalitate animae; Ausg. v. Bülow. S. 1^{1-14}.

Gesetz die Hartnäckigen heilt durch Strafen, die Philosophie die Unwissenden durch Beweise, die Prophetie durch göttliche Offenbarung jene, die eine Autorität anerkennen, der Augenschein solche, die eine Probe wünschen; denn Zeugnis wurde abgelegt von Auferstandenen und aus dem andern Leben Zurückkehrenden, wie auch von den Seelen, die sich vom Körper zurückziehen und in sich selbst sammeln wollen. Diese Seelen empfinden, daß sie nichts mit dem Tode zu tun haben; sie anerkennen ihren Zusammenhang mit der Quelle des Lebens[587]). Damit läßt Gundissalin erkennen, welche philosophische Richtung ihn beeinflußte, es ist der Neuplatonismus, aber in Verbindung mit dem Aristotelismus. An der philosophischen Beweisführung liegt ihm am meisten. Ihr dient seine Abhandlung. Er will sie in einwandfreier, streng syllogistischer Weise führen, so daß der Schluß sich jeweils in streng logischer Weise aus den Vordersätzen ergibt, und diese nicht etwa fremden Gebieten entnommen sind[588]). Bülow schließt daraus auf die direkte Kenntnis des Verfassers von den Analytica posteriora des Stagiriten. Die Beweise sind theolog-teleologisch und metaphysisch. Über die ersteren hat er, wie er eingangs sagt, schon früher gehandelt[589]). Diese angedeutete Schrift wird jene De anima sein[590]). Ihr Herausgeber stellte fest, daß die Abschnitte: utrum anima sit immortalis; de viribus animae et de propriis viribus hominis, fast wörtlich dem sogenannten liber VI naturalium des Avicenna entnommen sind[591]). De anima steht außerdem unter dem Einfluß einer unbekannten arabischen Quelle und Avenzebrols, aber nicht einer verloren gegangenen psychologischen Schrift Avenzebrols, wie Cl. Bäumker gegen Löwental nachweist[592]). Während Gundissalin in De anima die Lehre Aven-

587) A. a. O. S. 2 1–15.

588) Transcendentia enim et extranea cum aptata fuerint conclusioni, cuius certitudo nobis quaeritur, aptata, inquam, complexione et ordinatione syllogistica, non facient nobis scientiam demonstrativam. A. a. O. S. 2 20–25.

589) Haec est igitur radix, per quam conati sumus aliquando ostendere animae humanae vitam esse post istam. A. a. O. S. 3 19–20; ferner Alia radix erat nobis ipsa dei iustitia, qua posita necesse est futurum esse iudicium, quoniam in hac vita nec mali recipiunt, quod merentur, nec boni, quia et malis hic bene est et bonis male. A. a. O. S. 3 22–25.

590) Vgl. Alb. Löwental, Dominikus Gundisalvi und sein psychologisches Kompendium, Berlin 1890; und derselbe, Pseudo-aristotelisches über die Seele, Berlin 1891.

591) Löwental, Dom. Gund. und sein psychologisches Kompendium, S. 18.

592) Dom. Gund. als philosophischer Schriftsteller in Compte rendu du 4. Congrès scientifique international des catholiques III Sect. Fribourg 1898 S. 50 ff.

zebrols von der geistigen Materie der immateriellen Wesen außer Gott sich zu eigen macht, steht er in De immortalitate animae dieser Theorie fern. Seine in letzterer Schrift vorgebrachten theologischen Argumente lauten: Würde die Seele nach diesem Leben nicht weiter leben, so würde man hier Gott vergebens dienen, während doch die Religion hienieden schwere Opfer auferlegt. Dann wäre es nützlicher, Gott zu leugnen und jedem Genuß sich hinzugeben, als heilig und gerecht zu leben und den Schöpfer mit den schuldigen Ehrenbezeugungen zu ehren. Wo ist die Macht des Schöpfers, wenn es seinen Verehrern dafür nur um so schlechter geht in diesem Leben, in einem andern aber nicht besser, weil es ein solches nicht gibt? Wo ist dann seine Weisheit und Güte? Entweder würde er seine Verehrer nicht kennen oder sie nicht lieben [593]). Wo bliebe die Gerechtigkeit Gottes, da Gute und Böse das ihren Verdiensten Entgegengesetzte hienieden bekommen, wenn es nach diesem Leben kein Gericht, d. h. keine Vergeltung gibt, die ein anderes Leben voraussetzt? Jede Gerechtigkeit geht über in das Gericht. Die göttliche Gerechtigkeit kann weder durch Unkenntnis der Verdienste noch irgend eine Schwierigkeit noch Unmöglichkeit der Vergeltung gehindert werden. In diesem Leben geht sie nicht über in das Gericht; sie wird also nach diesem Leben übergehen, d. h. es wird ein anderes Leben sein [594]). Der allweise und allgütige Gott hat seinen Auserwählten etwas Besseres bereitet als dieses Leben bietet, da sie unter der Führung seiner Weisheit dieses Leben und seine Güter verachten. Sie würden als Getäuschte und Irrende befunden werden, die Bösen aber als weise hier leben, weil sie allein hier ihr Glück suchen, wenn Gott für die Auserwählten nicht besser gesorgt hätte und ihnen kein anderes Leben gewährleistet hätte, wo sie es besser, die Bösen aber schlechter haben. Die zweite Reihe der Beweise ist metaphysischer und teleologischer Art. Sie sollen aus innern Gründen, ex propriis, d. h. aus der Natur der Seele und ihren Eigenschaften, die Unsterblichkeit dartun. Zuerst werden allgemeine Grundsätze aufgestellt und daraus Folgerungen gezogen. Ein solcher Grundsatz lautet: Jede Substanz, deren Tätigkeit nicht vom Körper abhängt, hängt auch nicht in ihrem Wesen vom Körper ab [595]). Das Wesen jeglicher Substanz muß nämlich noch freier sein vom Körper als die Tätigkeit. Die Tätigkeit der intellektuellen Kraft, durch

593) A. a. O. S. 3.

594) A. a. O. S. 4 1–7.

595) Omnis substantia, cuius operatio non pendet ex corpore, nec eius essentia pendet ex corpore. A. a. O. S. 5.

welche wir die Tiere überragen, hängt nicht vom Körper ab, darum auch nicht das Wesen. Es ist deshalb vom Körper in natürlicher Weise trennbar und vermag außerhalb des Körpers und ohne ihn zu leben [596]). Ebenso hängt jede Kraft, deren Tätigkeit vom Körper gehindert wird, in ihrem Sein oder Wesen nicht vom Körper ab [597]). Der Art ist die intellektive Kraft, denn je mehr sie sich mit dem Körper vermischt oder sich in ihn versenkt durch Sorge für den Körper oder aus Liebe zum Körperlichen, desto trüber wird ihre Einsicht, desto schwächer und mit Irrtum vermischt; je mehr sie sich von ihm abzieht, desto schärfer, klarer, schneller und freier vom Irrtum. Also hängt das Wesen des Intellektes nicht vom Körper ab. Würde es von ihm abhängen, müßte seine Stärkung eine Stärkung von jenem zur Folge haben, und umgekehrt eine Schwächung des Körpers eine Schwächung des Intellektes. Alles Sterbliche nimmt im Verlauf seiner Dauer allmählich ab und wird schwach, wie der Körper im Alter; die intellektive Kraft nimmt zu, erstarkt, und wird um so energischer, je älter sie wird [598]). Also ist die intellektive Kraft unsterblich. Die animalische Kraft wird mit dem Körper schwach oder stark. Wird aber nicht die intellektive Kraft gehindert oder geschwächt, wenn der Körper es wird, wie bei manchen Krankheiten, z. B. dem Irrsinn? Man muß zwischen Eingenommensein für etwas oder von etwas und Verletzung unterscheiden. Die äußern Sinne wie Gesicht, Gehör nehmen den Verstand so ein, daß er in gewissen Augenblicken nicht frei ist für intellektive Tätigkeit, weil er durch die äußern Sinne zum partikulären Äußern hingezogen wird [599]). Ähnlich wird auch beim Irrsinn und ähnlichen Krankheitserscheinungen die intellektive Kraft nicht verletzt, sondern nur in ihrer Tätigkeit gehindert oder in Beschlag genommen. Wenn die animalische Kraft völlig frei und gesund geworden und gereinigt ist, kehrt die intellektive Kraft, wie wenn sie in ihrem Wesen keine Verletzung erhalten hätte, zu ihren eigenen Be-

---

596) Operatio animae humanae non pendet ex corpore, sicut est operatio virtutis intellectivae; manifestum est, quod eius essentia non pendet ex corpore. Est igitur separabilis a corpore naturaliter et vivens praeter corpus ac sine corpore. A. a. O. S. 5.

597) Omnis virtus, cuius operatio impeditur a corpore, eius esse et essentia non pendet ex corpore. A. a. O. S. 5.

598) A. a. O. S. 6.

599) Occupat mentem humanam re vera, ut hora illa non vacet intellectivae operationi, quia per visum vel auditum ad forinseca particularia trahitur. A. a. O. S. 7.

schäftigungen zurück. Selbst bei Zuständen der Trübung und des Irrsinns bricht der Geist sich manchmal durch zu Weissagungen und göttlichen Offenbarungen, wie vom Körper losgelöst und freigemacht [600]). Weissagung und Offenbarung sind aber die edelste Beschäftigung der intellektiven Kraft, so lange sie im Körper ist, und zu diesen erstarkt sie bei den größten Hindernissen und Verletzungen des Körpers. Erleuchtung und prophetische Offenbarung treten kaum auf, außer bei großer Schwächung des Körpers wie in der Ekstase. Das ist aber die größte Trennung der intellektiven Kraft vom Körper, so lange sie in ihm ist. Weitere Anzeichen dafür sind die in der Nähe des Todes am häufigsten auftretenden Ahnungen, Gesichte und Vorhersagung künftiger Dinge. Da nun die Tätigkeit einer Kraft nicht erstarkt mit der Verletzung des Wesens, die intellektive Kraft aber in den angegebenen Fällen mit der Schwächung des Körpers erstarkt, so wird auch ihr Wesen nicht durch den Tod des Körpers verletzt [601]). Ein anderer Grundsatz lautet: Jede Substanz, deren Form nicht zerstörbar ist, ist unzerstörbar [602]). Nur die materiellen Formen sind zerstörbar. Eine geistige Substanz hat keine materielle Form, weil eine geistige Substanz die Abbilder aller materiellen Formen in sich aufnimmt [603]). Eine intellektive Substanz muß unzerstörbar sein, weil ihre Wesensform es ist. Alles Erzeugen und Vergehen, jeder Kampf der Gegensätze ist nur in der Materie, denn Entstehen und Vergehen rühren her vom Entgegengesetzten, vom wechselseitig Tätigen und Leidenden. Tätigkeit und Leiden entstehen durch Berührung, die nur im Materiellen möglich ist. Dies gibt ihm Veranlassung, über die Tierseele zu sprechen. Es gibt zwei Arten materieller Formen. Die eine stützt sich ganz auf ihre Materie, sie regiert sie nicht, sondern wird von ihr getragen. Dies ist die eigentliche körperliche Form. Die andere ist jene, von der ihre Materie getragen und regiert wird. Aber die Tätigkeit dieser Form ist nur in der Materie und durch sie; darum ist ihr Wesen von der Materie abhängig, da ihre Tätigkeit ganz von derselben

---

600) In turbationibus et alienationibus ipsis ad divinationes et divinas recordationes quodammodo velut a corpore soluta et expedita erumpit. A. a. O.

601) Impossibile est vigorari operationem virtutis cum laesione essentiae eius. Non ergo laeditur ullo modo essentia virtutis intellectivae ex morte corporis. A. a. O. S. 8.

602) Omnis substantia, cuius forma non est corruptibilis, incorruptibilis est. A. a. O.

603) Vgl. Aristot. De anima III, 4 p. 429a 18 ff.

abhängt [604]). Da ihr Wesen außerhalb der Materie wirkungs- und nutzlos ist, liegt kein Grund für ein vom Körper getrenntes Weiterleben vor. Darum ist die vegetabilische und Tierseele eine materielle Form, weil sie in Sein und Tätigkeit von der Materie abhängt. Sie geht also zugrunde bei der Zerstörung ihres Körpers. Eine solche Seele kann nicht alle Formen aufnehmen; sie ist nicht für die Universalien empfänglich, sondern nur für eigentlich sinnliche Formen. Der tierische Instinkt nimmt nur sinnliche Formen auf, er dreht sich nur um das Schädliche und Nützliche. Gibt es aber nicht bei den immateriellen Wesen Leiden und Schmerzen, selbst die größten Qualen? Warum dann nicht auch Schwäche und Tod? Kann es Schmerzen und Qualen ohne Verletzung geben? Von Schmerz kann man in mehrfachem Sinne reden. Anders ist er bei Verwundung, anders bei erlittenem Schaden, wie auch die Einheit und Einigung anders ist bei zwei Liebenden als bei den Teilen eines zusammenhängenden Ganzen. Wenn es eine mehrdeutige Einheit gibt, dann auch eine mehrdeutige Teilung. Ähnlich ist auch Verletzung mehrdeutig, wesentlich und nicht wesentlich, d. h. nur in einer äußeren Sache. Letztere berührt das Wesen ihres Besitzers nicht. Ein Schmerz über einen solchen Verlust verursacht keine Wesensverletzung oder Schwächung. Die bisherigen Argumente, bzw. ihre Grundsätze führt Gundissalin auf Aristoteles und seine Anhänger zurück. Die Beweise Platos will er übergehen, weil sie bei den Verständigen keinen Glauben erwecken über die Unsterblichkeit unserer Seele, und allen Arten von Seelen gemeinsam sind, während doch offenbar das Sein der andern Seelen nach der Trennung vom Körper, bzw. außerhalb desselben durchaus wirkungs- und nutzlos ist [605]).

Ein weiterer Grundsatz lautet: Jede naturgemäße Bewegung muß zu ihrem Ziele kommen, sonst würde sie sich vergebens und zwecklos zu ihm hinbewegen [606]). Dieser Satz hat mit dem platonischen Bewegungsbeweis nichts zu tun. Bewegung

---

[604]) Verumtamen non est operatio huius formae nisi in materia sua et per eam, et ideo apparet eius essentiam pendere ex materia sua, cum omnis eius operatio ex illa pendeat, et cum eius essentia extra materiam suam esset otiosa et inutilis. A. a. O. S. 9—10.

[605]) Et haec fere quidem omnia a philosophis accepimus, ab Aristotele et sequacibus eius. Radices et probationes Platonis praeterimus, quoniam nec fidem intelligentibus de immortalitate animarum nostrarum faciunt et omnibus animarum speciebus communes sunt, de quibus manifestum est, quod earum esse post corpora et extra corpora otiosum esset et omnino inutile. A. a. O. S. 11.

[606]) Nullus motus naturae naturaliter frustra aut vane. A. a. O. S. 12.

ist hier Zielstrebigkeit, und der Beweis ist teleologisch. Die Bewegung wird nämlich als die Veranlagung bestimmt, welche durch sich der Weg ist, um etwas zu erwerben [607]), oder nach Aristoteles der zusammenhängende und nicht plötzliche Übergang von der Potenz zum Akt [608]). Auf das Seelenleben übertragen lautet der Grundsatz: Alles von Natur aus Begehrte ist auch natürlich erwerbbar [609]), sonst hätte die Natur vergeblich ein solches Verlangen bekundet und würde sich in dem irren, was sie von sich aus und naturgemäß tut. So hat die Seele ein Verlangen nach wahrem, vollkommenem Glück. Vervollkommnung entsteht nicht aus Fremdem, da Vervollkommnung nur Erwerb dessen ist, was potenziell beim Vervollkommnungsfähigen ist. Der Weise erfreut sich nicht am Körperlichen, noch glaubt er sein Glück darin zu finden; vielmehr flieht er es als schädlich und als ein Hindernis für seine Glückseligkeit [610]). Die Besitzer körperlicher Gegenstände lieben sie oder sie lieben sie nicht; wenn letzteres, dann offenbar deshalb, weil sie ihnen zur Last und nicht zur Freude sind. Also vermehren sie nicht ihr Glück, sondern entziehen es ihnen. Wenn sie solche Güter lieben, sind sie derselben Last der Leiden unterworfen wie diese Güter. Weil die mit materiellen Gütern verbundenen Nachteile größer und zahlreicher sind als die Vorteile, tragen sie zum Elend, nicht zur Glückseligkeit bei. Auch ist die Hinneigung zum Niedrigen und Unedleren ein Herabsinken und keine Erhebung [611]). Alles Edle ist mehr geboren dem Edlen sich anzuschließen als dem Unedlen. Wenn die Geisteskraft nur geschaffen ist, dem Unedlen, Zeitlichen, Hinfälligen sich anzuschließen, wird sie überhaupt nicht edel sein, da nichts geschaffen ist wegen dessen, was unedler und niedriger als es ist. Das Sinnfällige, Körperliche ist sicher unedler und niedriger, darum ist die Geistseele oder der Intellekt nicht geschaffen, um dadurch vervollkommnet zu werden [612]). Das Geistige hat seine Vervollkommnung am Geistigen; die Vervollkommnung

---

607) Nos autem non intendimus hic per motum nisi dispositionem, quae per se via est acquirendi aliquid. A. a. O. S. 12.

608) Quoniam motus est exitus de potentia ad actum continuus et non subitus, ut ait Aristoteles. A. a. O. S. 12.

609) Omne naturaliter desideratum est naturaliter acquiri possibile. A. a. O. S. 13.

610) S. 13^{10}—15^{15}.

611) S. 15^{15}—16^{17}.

612) S. 16^{8-19}.

eines vom Körper Getrennten wird eine dementsprechende sein. Da die geistige Kraft unkörperlich und vom Körper in der Weise getrennt ist, daß ihre Tätigkeit weder durch den Körper sich vollzieht, noch von ihm abhängig ist, wird auch ihre Vervollkommnung weder durch den Körper geschehen noch von ihm abhängen, darum wird sie dem Körper völlig entzogen sein [613]). Weil das Getrenntsein vom Körper die geistige Seele der Vollendung nähert oder zu ihr führt, ist nicht nur ihr Leben, sondern auch ihre Vervollkommnung vom Körper verschieden [614]). Sie hat ein natürliches Verlangen nach dem ihr eigentümlichen Glück. Weil nichts Natürliches nutzlos und zwecklos ist, muß das Erreichen des ihr entsprechenden Glückes möglich sein. Wenn sie aber nicht ewig dauert, wird es kein wahres Glück sein. Alles, was dem Tode unterworfen ist, ist nicht glücklich. Die Ewigkeit muß also eine Anlage in der Geistseele sein, von welcher die Glückseligkeit selbst verlangt, daß sie vorher im Subjekt vorhanden ist, welches für diese Glückseligkeit empfänglich ist [615]). Neuplatonisch ist des Verfassers Bild von den zwei Antlitzen zum Ausdruck des Gegensatzes zwischen der sensitiven und intellektiven Seite der menschlichen Seele. Das eine Antlitz ist nach oben gerichtet, nach dem Lichte, Erhabenen, Immateriellen, das andere nach unten, nach der Körperwelt. Naturgemäß wendet sich die Seele vor allem dem Höheren zu, und je mehr sie sich ihm zuwendet, um so größere Vervollkommnung erlangt sie; sie kann also vom Körper nicht abhängig sein, weil diese Hinwendung zugleich Abwendung und Loslösung vom Körperlichen ist [616]). Auch läßt jede heftige, sinnliche Erregung nach der Sensation den Sinn schwächer zurück zur Empfindung anderer Dinge, der Intellekt aber wird stärker durch weitere Einsicht. Das Wesen der Geisteskraft wird durch die Hinneigung und Verbindung mit dem stark und rein Intelligiblen nicht geschwächt, vielmehr durch sie um so mehr gefördert, je stärker sie war. Eine solche Verbindung trennt vom Körper und Sensiblen wie bei der Ekstase. Darum ist offenbar, daß, was die geistige Kraft natürlich vollendet, sie vom Körper trennt. Die Trennung vom Körper hat demnach ihre Erhaltung und Vervollkommnung zur Folge, ist nicht Ursache ihrer Verletzung oder Zerstörung [617]). Die Geisteskraft hat auch keine Werkzeuge ihrer

613) S. 16 15–23.
614) S. 16 24—17 6.
615) S. 17 7—18 6.
616) S. 19 6–24.
617) S. 19 25—20 24.

Tätigkeit im Körper, mag auch durch Verletzung der mittleren Gehirnzelle ihre Tätigkeit gehindert oder verletzt erscheinen. In Wahrheit wird nur jene Tätigkeit gehindert oder gestört, die nach abwärts, den Sinnen zu gerichtet ist. Die Sinneseindrücke werden aus den Sinnesorganen von der vis imaginativa aufgenommen, von da wandern sie als *φαντάσμα* in die mittlere Gehirnzelle, wo der Intellekt sie wie aus einem Buch abliest. Ist die mittlere Gehirnzelle erkrankt oder zerstört wie bei Geisteskranken, so vermag der Intellekt die Abbilder der Sinnesobjekte nicht mehr zu erkennen. Aber er ist nicht gehindert, in einem edleren Buch zu lesen und Ausstrahlungen zu empfangen vom ersten Lichte und den mittleren Lichtern, den Engeln. Diese Auffassung von der mittleren Gehirnzelle findet sich auch bei manchen Scholastikern jener Zeit und den Arabern; sie geht auf griechische Mediziner wie Galen zurück [618]). Dazu kommt der neuplatonische Gedanke von der Ausstrahlung des höheren Lichtes, wie oben im Bild von den zwei Antlitzen [619]). Wenn also, fährt er fort, der Intellekt nach Zerstörung der mittleren Gehirnzelle in seiner Tätigkeit eher gehoben als lahmgelegt wird, muß er in erhabener und edlerer Weise weiterleben, wenn der ihm zukommende Teil des Körpers tot ist. Sagt man, die menschliche Seele bewege sich naturgemäß zum Körper hin, so ist dieser Ausdruck mehrdeutig. Sie bewegt sich nicht zu ihm hin, um in ihm zu ruhen oder von ihm vervollkommnet zu werden, sondern um ihn zu vervollkommnen, und um ihn zu gebrauchen, um noch einige Vervollkommnungen zu erwerben, worin sie von den Sinneswerkzeugen und dem Sensiblen unterstützt wird [620]). Während die Engel gänzlich getrennt und unabhängig vom Körper sind, die sensiblen und vegetativen Seelen ganz in den Körper versenkt und durchaus von ihm abhängig sind, steht die menschliche Seele in der Mitte, indem sie zum Teil vom Körper abhängt, nämlich mit den Kräften, welche sie mit den andern Seelen gemeinsam hat, während sie mit den höheren und edleren Kräften von ihm getrennt ist. Einige Kräfte der menschlichen Seele sind also sterblich, andere unsterblich [621]). Wenn aber ein Teil der menschlichen Seele sterblich und zerstörbar ist, warum dann nicht das Ganze? Diese sekundären Kräfte hängen von den

618) Vgl. Adelard von Bath, quaestiones naturales; Wilhelm von Conches, Philosophia mundi IV c. 22; Migne. P. l. 90, 1174; Costa ben Luca, de differentia spiritus et animae c. 2.

619) S. 20 25–22 15.

620) S. 23 15–24 7.

621) S. 24 8–25 7.

Hauptkräften, nämlich den intellektiven ab, weil sie ihretwegen da sind, und es ist allgemein wahr, daß alles Sekundäre und Unedle wegen des Vorzüglicheren und Edleren da ist im Subjekt; die höheren Kräfte hängen aber nicht vom Körper ab. Die höheren Kräfte sind bestimmend für die Dauer der Seele. Auch ist es geziemender, daß das Vorzüglichere das Niedrigere zu seiner Stärke hinziehe, als dieses jenes zu seiner Schwäche [622]). Schließlich erübrigt sich die Frage, ob unsere Seele nicht einer der in der Natur möglichen Zerstörungen unterliege. In der Schrift De anima huldigte der Verfasser der Ansicht Avenzebrols, daß die menschliche Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Jetzt betrachtet er sie nur noch als reine Form, und der oben erwähnte Grundsatz gilt: Jede Substanz, deren Form nicht zerstörbar ist, ist selbst unzerstörbar. Jede vernünftige Substanz ist derart, da nur die materiellen Formen zerstörbar sind. Sonst ist Zerstörbares nur zerstörbar durch Trennung der Form von der Materie, wobei die Form bleibt wie beim Menschen, oder indem die Form mitzerstört wird wie bei der Tierseele. Oder etwas wird zerstört durch Trennung der integralen Teile, wie bei einem Hause, oder durch Zerstörung des wesentlichen Trägers, oder durch Entziehung seines Grundes [623]). Der erste Grund trifft auf unsere Seele nicht zu, weil sie reine Form und immaterielle Substanz ist [624]). Aber selbst wenn sie aus Materie und Form bestehen würde, wäre ihre Form unzerstörbar, weil es für sie nichts Gegensätzliches gibt, durch das sie zerstört würde, noch Trennbares, wodurch sie geteilt würde, noch ein Träger, bei dessen Entziehung ihr der Untergang bereitet würde [625]). Die intellektive Seele ist folglich nicht zerstörbar durch Trennung der Form von der Materie, da ihre Form keine Gegensätze haben kann und sie sich zu allen intelligiblen Formen verhält wie die Materie zu den sichtbaren Formen. Wie die Hyle vom Untergang der Körper nicht getroffen wird, so und noch viel weniger die menschliche Seele, weil sie über der Hyle steht [626]). Sollte aber nicht analog auch das Sehvermögen durch die visiblen

---

622) S. 25 8–26 19.

623) S. 27 14–28 10.

624) Pura forma et immateriata substantia et incomposita in se huiusmodi compositione, quae est ex materia et forma. A. a. O. S. 25 15.

625) Si quis dicat, quia est ex materia et forma, dicimus tamen formam eius esse incorruptibilem, quia non est ei contrarium, per quod corrumpatur neque divisivum, per quod dividatur neque sustinens, cuius substractione destruatur. A. a. O. S. 28.

626) S. 29 11–22.

Formen, die es alle erkennt, nicht zerstört werden können? Tatsächlich wird die Sehkraft durch heftige Einwirkung zerstört. Das Sehvermögen ist von seinem Organ abhängig. Das Werkzeug wird durch heftige Einwirkung zerstört und mit ihm das von ihm abhängige Sehvermögen. Beim Intellekt ist es nicht so. Er wird durch das höhere Intelligible gehoben und gekräftigt, da er kein Werkzeug im Körper hat. Er kann nicht durch Einwirkung eines Nichtintelligiblen auf sein Organ verletzt werden, da er kein Organ hat und das Nichtintelligible der Form entbehrt, aus der eine solche Tätigkeit hervorginge [627]). Der Intellekt ist auch nicht zerstörbar durch Trennung integraler Teile, vielmehr mit Notwendigkeit unteilbar. Dies ergibt sich aus dem Erkenntnisakt. Der Intellekt erkennt, daß er ganz erkennt, so oft er erkennt, nie daß ein Teil von ihm erkenne und ein Teil nicht. Er selbst ist Zeuge dessen, daß er zugleich ganz erkennt, nicht Teil für Teil. Wir hören zusammenhängend, aber wir erkennen plötzlich. Plötzlich erkenen, wenn der Intellekt teilbar ist und kontinuierlich, ist unmöglich [628]). Der Intellekt wird endlich auch nicht durch Entziehung der wirkenden Ursache zerstört. Die Tätigkeit der ersten Ursache fließt zusammenhängend über auf die Naturdinge, wie das Sein und das Leben. Die Verbindung der geschöpflichen Natur mit der ersten Ursache beruht auf Verwandtschaft. Was mehr verwandt ist, ist mehr verbunden. Die menschliche Seele ist mit der ersten Ursache um so inniger verbunden, je höher sie durch ihr Wesen steht. Sie steht der ersten Ursache näher als die entfernteren Wesen, und der Fluß des Lebens und andere natürliche Einströmungen sind stärker auf sie als auf andere Naturen. Darum kann sie auch nicht aus diesem Grunde zerstört werden [629]). Dieser Gedanke ist ganz neuplatonisch. Dann wird noch darauf hingewiesen, daß die Tätigkeit des Intellektes, das Denken, unbegrenzt ist. Jedes Vermögen mit unbegrenzter Tätigkeit muß zeitlich unbegrenzt, d. h. ewig sein. Wäre eine unbeschränkte Tätigkeit zeitlich begrenzt, so wäre sie nicht mehr unbeschränkt. Ist die Tätigkeit ewig, dann auch ihr Vermögen. Ist die Tätigkeit des Intellekts unbegrenzt, so ist er selbst ewig [630]). Der einzelne Denkakt ist zwar begrenzt; das Maßgebende ist das Denken an sich, um dessentwillen die Seele geschaffen wurde, und dies ist

---

627) S. 30 4–31 10.

628) S. 32 8–23.

629) S. 33 5–34 3.

630) S. 35 3–36 2.

unbegrenzt, wie auch die einzelne Bewegung am Himmel zeitlich begrenzt ist, die ganze Bewegung unbegrenzt [631]). Die Tätigkeit des Intellekts scheint zwar begrenzt durch das erste Licht, über das hinaus er nichts erkennt. Aber indem die Denktätigkeit ihr natürliches Ende und Ziel, d. h. ihre Vollendung in der Quelle des Lebens selbst hat, muß sie unsterblich sein [632]). Am Ziel, an der Lebensquelle angelangt, kann sie sich nicht mehr fortbewegen; sie wird aber auch nicht freiwillig den Ort der Freude und Verklärung verlassen [633]).

Diese Schrift Gundissalins bildet einen bedeutenden Wendepunkt in der Geschichte der Unsterblichkeitsbeweise. An Stelle der seit Jahrhunderten mageren Behandlung ist eine Fülle reichster Argumente getreten. Der theologische und teleologische Beweis sind ausgiebig behandelt, der metaphysische in einer solch gründlichen, neuen Art, daß er zur Grundlage für die moderne Beweisführung geworden ist. Schon die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts sind von ihm beeinflußt. Man kann sagen, mit ihm beginnt die neue Ära der metaphysischen Beweise. Die platonischen Wege sind verlassen. Der platonische Bewegungsbeweis und die andern auf der Ideenlehre basierenden Beweise sind beiseite gelassen. Die Beziehung des menschlichen Intellektes zum göttlichen Geiste hat ein neuplatonisches Gepräge erhalten. Der Seelenbegriff und die philosophischen Grundgedanken, von denen ausgegangen wird, sind aristotelisch. Gundissalin wurde durch diese Schrift für die Scholastiker zum Vermittler des neuplatonisch gefärbten Aristotelismus. Wilhelm von Auvergne und Alexander von Hales können nicht mehr den Anspruch erheben, zuerst die arabisch-peripatetische Wissenschaft in das Denken des Abendlandes, in die Zeit der Hochscholastik eingeführt und sie somit angebahnt zu haben [634]). Die Schrift ist kompilatorisch. Der Verfasser bekennt, daß er nicht als erster, sondern daß andere vor ihm die Beweise aufstellten, und daß er fast alle seine philosophischen Grundsätze von den Philosophen erhielt, nämlich von Aristoteles und seinen Anhängern [635]). Der Hauptteil der Schrift geht auf

631) S. 36 3—19.

632) S. 36 20—24.

633) S. 37 1—21.

634) Bülow, Gundissalin. S. 143.

635) Nos non primi, sed ante nos alii posuerunt. S. 3; „Radices, quas a philosophis accepimus". S. 5; „Alia etiam radix apud philosophos invenitur". S. 8; „Et haec quidem fere omnia a philosophis accepimus, ab Aristotele scilicet et sequacibus eius". S. 11.

eine oder mehrere, bisher unbekannte, arabische Grundlagen zurück. Darauf weist eine Reihe sprachlicher Eigentümlichkeiten hin, die für die mittelalterlichen, lateinischen Übersetzungen aus dem Arabischen charakteristisch sind[636]). Sie kann nicht, wie Löwental meinte, auf Avenzebrol zurückgehen. Dieser Denker läßt alle geschaffenen Substanzen, auch die geistigen, aus Materie und Form bestehen, während Gundissalin in De immortalitate animae der Seele eine reine Form zuschreibt. Leider ging das 12. Jahrhundert vorüber, ohne daß die Schrift bei den Scholastikern bekannt wurde. Eine Beeinflussung des Alanus de Insulis durch sie ist nicht möglich, sonst wären seine Beweise anders ausgefallen[637]). Der erste, der sie den Scholastikern zugänglich machte, ist Wilhelm von Auvergne. Mit ihm beginnt das goldene Zeitalter der Unsterblichkeitsbeweise in der Scholastik des Abendlandes.

B. Von Wilhelm von Auvergne bis zum Ende des 13. Jahrhunderts.

§ 11.

Wilhelm von Auvergne († 1249).

Zwei Umstände bewirkten im 13. Jahrhundert eine vertiefte Behandlung unserer Beweise. Der erste war das Vertrautwerden der Scholastiker mit der Realphilosophie des Aristoteles und der teils auf dem Neuplatonismus, teils auf dem Aristotelismus beruhenden Schriften arabischer und jüdischer Philosophen. Schon in der Mitte des vorhergehenden Jahrhunderts hatten in Spanien Johannes Avendeath (Johannes Hispanus) und Dominikus Gun-

636) Vgl. Bülow, Gundissalin. S. 105.

637) Die Grundgedanken des liber de unitate Gundissalins sind allerdings bei Alanus wieder erkennbar; vgl. P. Correns, die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominikus Gunndissalinus De unitate, Münster 1898; M. Baumgartner, die Philosophie des Alanus de Insulis, Münster 1896.

dissalin auf Geheiß des Erzbischofs von Toledo (1126—1134) aus dem Arabischen in das Lateinische Werke von Alfarabi, Algazel, Avicenna übersetzt, auch den fons vitae des jüdischen Gelehrten Avenzebrol. Die Schriften dieser Männer wurden allmählich im Abendland bekannt und regten mächtig zu psychologischen Studien an. Zu Beginn des 13. Jahrhunderts übersetzte Michael Skotus († 1235) die Kommentare des Averroes zu De coelo und De anima des Aristoteles. Der Name des Averroes gibt Veranlassung zur Erwähnung eines andern Umstandes, der zur intensiveren Behandlung der Beweise anregte. Schon bei Alanus machte er sich fühlbar. Es ist die Leugnung und Bekämpfung der individuellen Unsterblichkeit oder der Unsterblichkeit überhaupt durch nichtchristliche Philosophen und sich christlich nennende Häretiker. Sie mußte die Gegenwehr der kirchlichen Verteidiger auf den Plan rufen. Der Kampf schärft den Geist und wird so zum Urheber des Fortschritts in der Klarstellung und Verteidigung des kirchlichen Dogmas. So war es auch hier. Zu dem im 12. Jahrhundert auftretenden Materialismus der Katharer und Albigenser, der von Männern wie Alanus, Moneta, Eberhard von Flandern [638]) zurückgewiesen wurde, kommen noch im gleichen Jahrhundert beginnende pantheistische Strömungen. Schon Bernhard von Tour oder Silvestris, gebildet an der Schule von Chartres, verfaßte um 1150 die Abhandlung De mundi universitate, in der er den Monismus und die Emanation lehrte [639]). Noch gegen Ende dieses Jahrhunderts vertrat der in der Gegend von Chartres geborene Amalrich von Bena den Pantheismus und wurde der Vater der Sekte der Amalricianer. Bäumker veröffentlichte einen von ihm dem Cisterzienser Garnerius von Rochefort, Bischof von Langres († um 1215), zugeschriebenen Traktat gegen die Amalricianer [640]). Der Inhalt der Schrift bietet für unser Thema wenig Ausbeute, weil mehr die Auferstehung des Fleisches als die individuelle Unsterblichkeit, und fast nur durch die Schriftautorität verteidigt wird. Die Kirchengeschichte von Hergenröther sagt zur pantheistischen Bewegung jener Zeit: „Der im heidnischen Altertum so mächtige Pantheismus trat wieder im 13. Jahrhundert auf, indem die Lek-

638) Ebrard. Flandrensis, liber antihaeresis; Ed. Gretser, Ingolst. 1614.

639) B. Silvestris, De mundi universitate libri duo sive Megacosmus et Microcosmus; Ed. Barach-Wrobel in Bibl. philos. mediae aetatis; Innsbruck 1876.

640) Bäumker, Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts; in Jahrb. für Phil. und spekul. Theologie; 1893 p. 346 ff.

türe der pseudo-areopagitischen Schriften wie des Skotus Eriugena, dann die in lateinischen Übersetzungen verbreiteten Bücher der Neuplatoniker und der arabischen Philosophen, besonders das dem Aristoteles beigelegte Buch von den Ursachen das Weiter-Umsichgreifen dieser gefährlichen Anschauungen vielfach förderten. Wußten einzelne kirchlich denkende Männer bei der Übermacht der christlichen Weltanschauung solche Schriften ohne Gefahr zu studieren und teilweise zu verwerten, so gab es doch andere, welche schroff und folgerichtig die einmal angenommenen Gedanken verfolgten ... Amalrich von Bena lehrte in Paris Dialektik, dann Theologie, und erregte großes Aufsehen durch seine Lehre. Er mußte 1204 widerrufen. Man wußte anfangs nicht, daß er eine Schule hinterlassen hatte. Aber der Pariser Goldschmied Wilhelm und noch mehr David von Dinand pflanzten seine Lehre fort und bildeten sie weiter aus. Der herrschende Grundsatz war: „Alles ist eins und eins ist alles." „Gott ist alles, Schöpfer und Geschöpf sind eins." Der Himmel und die Hölle werden auf die Erde beschränkt, der Zustand der Sünde in die Beschränkung des Menschen auf Raum und Zeit, die Seligkeit in das Gottesbewußtsein, in das Wissen vom Einen in Allem gesetzt." [641])

Nicht minder gefährlich wurde für den Glauben an die persönliche Fortdauer der Seele die Lehre des Averroes, des berühmten arabischen Kommentators der aristotelischen Schriften. Der aktive Intellekt wirkt nach Averroes auf den potenziellen zunächst so ein, daß er denselben zum aktuellen und erworbenen Verstand fortbildet, dann aber auf diesen so, daß er ihn in sich absorbiert, und daß demgemäß nach dem Tode unser *νοῦς* zwar fortexistiert, aber nicht als individuelle Substanz, sondern als Moment des dem Menschengeschlecht gemeinsamen universellen Verstandes. Diesen universellen Verstand faßt Averroes als einen Ausfluß der Gottheit auf. Er hat diese Ansicht besonders in seinem Kommentar zu De anima entwickelt. Es ist also die Existenz unseres *νοῦς* auf die Zeit bis zu unserem Tode beschränkt, und nur dem einen *νοῦς* kommt die Ewigkeit zu, weshalb später die Lehre der Averroisten von der Kirche verworfen wurde [642]). Die Schriften des Averroes wurden schon zu Anfang des 13. Jahrhunderts im christlichen Abendland bekannt, zunächst der Kommentar zu De coelo und

---

641) Hergenröther, Kirchengeschichte; 5. Aufl., 2. Bd. S. 700 vgl. David bei Alb. Magnus; S. theol. p. 1: tr. 4 q. 20 m. 2; Thom. in II Sent. d. 17 q. 1 a. 1.

642) Vgl. Überweg-Baumgartner, Grundriß d. Gesch. d. Philosophie; Berlin 1915; 10. Aufl.; 2. Bd. S. 383.

De anima in der Übersetzung des Michael Skotus. Um 1250 waren sie mit Ausnahme des Kommentars zum Organon und der Destructio destructionis in Übersetzungen vorhanden und hatten tiefgehende Wirkung. Der sogenannte Averroismus fand an der Universität in Paris Eingang. An Siger von Brabant und seinen Freunden konnte man erkennen, in welche Irrtümer die Lehre des Averroes christliche Denker brachte [643]). Hauptsächlich gegen die arabische Philosophie richtete sich die in den Jahren 1270 und 1277 in Paris ausgesprochene Verdammung von einer Anzahl von Lehrsätzen. Darunter sind folgende für unser Thema wichtig: „Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero." „Anima, quae est forma corporis, secundum quod homo corrumpitur, corrupto corpore." [644]) Alle diese verderblichen Strömungen veranlaßten, daß die persönliche Unsterblichkeit der Einzelseele von den gläubigen Gelehrten eingehender verteidigt, das Beweismaterial gesichtet, schwache Positionen aufgegeben und durch neue, tragkräftigere ersetzt wurden. Es zeigte sich, daß der echte Aristoteles gutes Material zur Verteidigung des Unsterblichkeitsglaubens bot. Es gab zwar auch noch im 13. Jahrhundert christliche Gelehrte, denen die Verteidigung dieses Dogmas nicht wichtig oder dringlich genug erschien, während sie sonst psychologischen Fragen großes Interesse entgegenbrachten, oder die glaubten, die so wichtige Lehre noch mit den alten Waffen verteidigen zu können. Doch gehören diese meist der ersten Hälfte des Jahrhunderts an. So behandelte Wilhelm von Auxerre († 1232) in seiner berühmten Summa aurea [645]) wohl ausführlich die Auferstehungslehre, aber kurz die Unsterblichkeit. Alfredus Anglikus schrieb um 1215 die physiologisch-psychologische Schrift De motu cordis [646]), in der er sich als Kenner der neuplatonischen und arabischen Autoren erweist und als erster Scholastiker den Schritt des Übergangs von der platonischen zur aristotelischen Psychologie wagt und mit dem platonischen Seelenbegriff die aristotelische Definition verknüpft, indem er eine unkörperliche und vernünftige Seele als Form oder Entelechie des Leibes ansieht [647]), aber den

643) Vgl. Mandonet, Siger de Brabant; II p; Ed. Louvain 1908; in Les philosophes Belges VII.

644) Vgl. H. Denifle, Chart. Universit. Paris. I S. 486—487.

645) Guilelmus Antissiodorensis, summa aurea super 4 sententiarum. Paris 1500.

646) Barach; Bibl. med. aetatis t. 2; 1878.

647) Prol. ed. Bar. p. III Est enim perfectio prima corporis physici potentia vitam habentis.

spiritus physicus als Bindeglied zwischen Leib und Seele beibehält. Er nennt die Seele eine unkörperliche, vernünftige, einfache und unteilbare Substanz [648]). Zu Unsterblichkeitsbeweisen benützt er diese Eigenschaften nicht.

Die berühmte Schrift Gundissalins, De immortalitate animae, wurde dem Abendland durch Wilhelm von Auvergne († 1249) zugänglich gemacht. Er veröffentlichte eine Schrift gleichen Namens, die neben geringen Veränderungen den Text des Spaniers wörtlich wiedergibt. Zu den erheblichen Zusätzen Wilhelms gehört die Begründung, weshalb sich die Abhandlung nur der philosophischen Autoritäten und Beweise bediene. Es geschehe deshalb, weil die Autoritäten des alten und neuen Testamentes, der Heiligen, sowie die bei Gregor dem Großen in den Dialogi verzeichneten Ereignisse leicht zugänglich seien und mit solchen Beweisen gegen irrige Philosophen doch nichts auszurichten sei [649]). Er behandelt die Unsterblichkeitsfragen nochmals in einer selbständigen Schrift De anima [650]). Sie ist die Frucht philosophischer Meditation über die von ihm früher kopierte Schrift Gundissalins. Überall blicken deren Grundsätze und Gedanken durch. Oft sind die einzelnen Partien nur Variationen und Erweiterungen derselben. Gleichwohl hat Wilhelms Schrift De anima ihre eigene Bedeutung. Ihr Stil ist bereits der an den Schriften des Aristoteles geschulte und in seiner Terminologie sich bewegende charakteristische Stil des 13. Jahrhunderts. Der unmittelbaren Beweisführung über die Unsterblichkeit gehen die Vorfragen voraus, die wir bei den großen Scholastikern des 13. Jahrhunderts wiederfinden. Darum ist sie auch methodologisch wichtig. Er weist zunächst den Irrtum jener zurück, welche die Seele überhaupt leugnen. Dabei geht er vom Erkennen und Wissen aus wie Augustinus. Wer die Tatsache beider Tätigkeiten leugnet, verdient überhaupt keine Widerlegung. Wer sie zugesteht, ist zu fragen, ob er sie von sich als Ganzem oder nur von einem bestimmten Teil aussagt. Im ersten Fall müßte jeder beliebige Teil, also auch Fuß, Arm, das Wissen besitzen. Diese Torheit hat noch niemand behauptet. Im zweiten Fall fragt es sich, ob es ein Teil des Körpers ist oder nicht. Das kann es nicht sein, sonst müßte man einem dieser Teile Wissen und Erkennen zuschreiben. Ist es kein Teil des Körpers, so muß

---

648) „In se enim considerata substantia est incorporea, intellectiva." Proleg. ed. Bar. S. 83; „simplex et impartibilis est anima. A. a. O. S. 93.

649) Bülow, Appendix de immortal. p. 40.

650) Gulielmi Alverni Episcopi Parisiensis opera omnia; Aureliae 1674; t. 2, p. 2; tr. 2 De anima.

es etwas Unkörperliches, und zwar eine unkörperliche Substanz sein, weil durch das Erkenntnisprinzip der Körper in seinen Bewegungen und freiwilligen Tätigkeiten regiert wird, und eine lebendige Substanz, weil eine nichtlebendige Substanz nicht erkennen noch wissen kann [651]). Kein Werkzeug ist seinetwegen da, sondern wegen des handelnden Prinzips. Der Körper ist nur Organ. Es muß ein tätiges Prinzip geben, dem er dient. Kein Werkzeug befiehlt sich selbst, dient sich selbst, gebraucht sich selbst, darum handelt es auch nicht von sich aus und durch sich selbst. Die durch das Werkzeug vollzogene Tätigkeit geht nicht von ihm aus, sondern von einer Kraft, durch jenes Werkzeug zu handeln und es zu gebrauchen [652]). Potenz und Akt gehören dem gleichen Wesen an. Also gehört die Fähigkeit für die Tätigkeiten des menschlichen Körpers nicht ihm selbst an, sondern einem andern, und dies ist durch sich fähig, solche Tätigkeiten durch den Körper auszuüben. Weil dies aber auch für andere Seelen Geltung haben muß, so steht Wilhelm nicht an, auch den andern Seelen den Charakter einer Substanz zuzuschreiben, und bezeichnet die gegenteilige Ansicht, als ob die Tierseele nur eine Potenz und Kraft des Körpers sei, als Irrtum [653]). Ferner hat der menschliche Körper nur eine natürliche Bewegung, die von der Schwerkraft herrührt. Alle andern örtlichen Bewegungen sind dem menschlichen Körper nicht natürlich, müssen also aus einem andern Prinzip erklärt werden [654]). Diese Bewegungen sind freiwillige, vollzogen durch den befehlenden Willen. Befehlen und gehorchen sind Gegensätze, also ist im Menschen ein anderes Prinzip, das sie befiehlt. Das Verhältnis der Seele zum Körper ist darum das des Herrn zum Diener; sie ist bei weitem vornehmer als ihr Körper, und eine

---

651) Quapropter cum necesse sit id esse substantiam, necesse est id esse substantiam incorpoream, et quia per id, quod est intelligens et sciens in homine, regitur ipsum corpus eius eiusque motus et omnes operationes eius voluntarie, manifestum est in homine esse substantiam incorpoream totius corporis reginam, substantiam dico incorpoream viventem, cum impossibile sit intelligere vel scire esse substantiam viventem. A. a. O. S. 67.

652) Est autem omnis huiusmodi operatio a potentia operandi per instrumentum illud vel utendi illo, cum eiusdem sint semper potentia et actus. A. a. O.

653) Eodem modo est ratiocinari de anima cuiuscunque alterius animalis circa quam erraverunt illi, qui illam potentiam quandam et virtutem corporis animalis et non substantiam esse dixerunt. A. a. O.

654) Manifestum est omnes alios motus, qui sunt secundum locum, innaturales esse corpori humano, quare ex alio principio et virtute necesse est alios motus inesse. A. a. O.

Substanz, weil das Akzidens geringer sein muß als seine Substanz [655]). Erkennen und Wissen geschehen durch die Formen und Verähnlichungen der erkannten Dinge. Wären sie körperliche Tätigkeiten, so würden sie durch körperliche Formen sich vollziehen und der Mensch würde nur Körperliches erkennen können, aber nicht Unkörperliches wie Gott und andere geistige Dinge [656]). Die Seele muß eine Substanz sein. Wäre sie nur Akzidens, so würde das Lebewesen im toten Zustand sich vom lebenden Zustand nur akzidentell unterscheiden. Kein Akzidens verleiht dem Subjekt, in dem es ist, das Sein; sein Fehlen würde das Sein auch nicht nehmen. Das Leben würde dann in dem Lebewesen mit dem Sein nicht gleichbedeutend sein [657]). Kein Akzidens hat das Leben in sich, noch lebt es. Was in sich des Lebens entbehrt, kann anderes nicht beleben [658]). Wahrnehmung, Vorstellung, Erinnerung sind weit vornehmere Tätigkeiten als körperliche. Die Ursachen sind noch vornehmer als ihre Wirkungen, wie auch die Formen und Anlagen, aus denen solche Kräfte entspringen, vornehmer als diese sind [659]). Im Akt der sinnlichen Wahrnehmung unterscheidet der Erkennende ein Zweifaches, die Aufnahme der sinnlichen Form im Organ und die Erkenntnis oder das Urteil durch sie wie durch ein Zeichen. Die Erkenntnis geschieht entweder im Auge oder in einem andern Subjekt. Im Auge oder in einem andern Organ kann sie sich nicht vollziehen, sonst wäre das Werkzeug und das handelnde Subjekt sich gleich. Dieser ist aber immer vornehmer und würdiger als sein Werkzeug [660]). Die im

655) Manifestum est motorem huiusmodi hos motus imperantem longe nobiliorem esse ipso corpore humano et propter hoc substantiam, cum accidens omne sua substantia longe ignobilius esse necesse sit. A. a. O. S. 68.

656) Formae corporales non sunt proprie signa vel similitudines nisi rerum corporalium, impossibile igitur erit homines intelligere proprie nisi res corporales, quare nec creatorem nec alia spiritualia. A. a. O.

657) Cum nullum accidens vel faciat vel praestet esse subiecto, in quo est, absentia sua non auferet esse. A. a. O. S. 69.

658) Accidens nec vitam habet in se nec vivit; quod autem vita caret in semetipso, vivificare aliud non potest. A. a. O. S. 69.

659) Sentire, imaginari et reminisci longe nobiliores operationes sunt quam quaecunque operationes corporales. Omnes causae semper sunt nobiliores suis effectibus. Formae igitur et dispositiones, ex quibus sunt huiusmodi potentiae, nobiliores sunt quam ipsae. A. a. O.

660) In ipso sentire duo intelligit omnis intelligens, videlicet receptionem formae visibilis in organo sensus et cognitionem sive iudicium, quod per illam fit tamquam per signum . . . Cognitio autem fit in oculo aut in alio subiecto. Quodsi in eodem oculo, unumquodque membrorum sibi ipsi est operator, et quoniam omnis operator nobilior et dignior est instrumento suo, erit unumquodque membrorum nobilius ac dignius se ipso. A. a. O.

Phädrus ausgesprochene Ansicht Platos, die Seele sei eine durch sich selbst bewegte Substanz, wird mit Aristoteles zurückgewiesen, denn unmöglich könne etwas von sich aus bewegt werden oder sich selbst bewegen [661]). Die menschliche Seele kann nicht durch ihre Bewegung ihren Körper lokal bewegen, muß vielmehr geistig ruhen und unbewegt sein, so oft sie dies tut [662]). Auch eine Harmonie kann die Seele nicht sein, wie Philolaus meint, denn jede Harmonie ist Beziehung zu etwas, in keiner Weise Substanz. Die Seele wird durch Farben, Formen, körperliche Schönheit oft so sehr ergötzt, daß sie die geistigen Genüsse ihnen nachsetzt, sie tritt also mit ihnen in Beziehung. Wäre sie Harmonie, so müßte sie in die gleiche Spezies mit ihnen fallen. Die Seelen haben oft an Entgegengesetztem ihre Freude, die eine am Frieden, die andere am Krieg. Als Harmonie dürften solche Seelen nicht zur gleichen Spezies gehören. Die Seele ändert oft ihre Neigung; als Harmonie müßte sie in diesem Falle auch ihr Wesen ändern. Wäre die Seele Harmonie oder eine wesentliche Zusammensetzung von Harmonien, so könnte sie durch äußere Harmonie weder ergötzt werden noch sie wahrnehmen oder aufnehmen, weil sie nicht imstande wären, der Seele ihre Bilder einzudrücken. Würde sie eine aufnehmen, so wäre es nur eine solche, wie sie selbst ist oder jene, aus denen sie zusammengesetzt wäre [663]). Als Harmonie würde die Seele überhaupt keine äußere Harmonie erstreben, weil sie in sich den angenehmsten Einklang hätte. Sie wäre nämlich nicht eine beliebige Harmonie, sondern die durch die Weisheit des Schöpfers eingepflanzte vorzüglichste Harmonie.

Im nächsten Kapitel wird die Unkörperlichkeit der Seele nochmals behandelt. Körperlichkeit und Geistigkeit sind Gegensätze. Die Körperlichkeit als solche verleiht nicht das Leben. Zahllose Körper ermangeln des Lebens und können überhaupt nicht belebt werden. Entweder hat die menschliche Seele und jede beliebige andere auch das Leben nicht, dann ist der Körper tot,

[661]) Non est possibile aliquid moveri a se ipso vel aliquid movere se ipsum. A. a. O. S. 73.

[662]) Non est possibile, ut anima humana motu suo moveat corpus humanum motu locali, quin potius necesse est ipsam quiescere spiritualiter et fixam esse, quotiens movet corpus motu locali. A. a. O.

[663]) Si anima harmonia esset vel ex harmoniis essentialiter composita, non solum in harmoniis forinsecus non delectaretur, sed neque eos sentiret aut periret, quod neque illae possibiles essent, suas similitudines imprimere in illam; quod si forsitan aliquam ex harmoniis perciperet, illam solam perciperet, quae ipsa est, vel illas, ex quibus composita esset. A. a. O. S. 74.

oder sie hat das Leben anderswoher als von der Körperlichkeit [664]). Das Prinzip, durch welches ihr das Leben zukommt, muß lebendig und alles Lebendige muß Substanz sein, weil es, wie oben erwähnt, durch ein Akzidens nicht leben kann; also muß das, wodurch die Seele lebt, Substanz sein [665]). Eine solche Substanz ist entweder in der Seele und stammt aus ihr, oder ist in ihr und stammt nicht aus ihr. Ist sie in der Seele selbst, welche das Lebewesen belebt und gleichsam als ein Teil von ihr, so ist sie selbst belebt und hat eine Seele. Stammt aber das belebende Prinzip nicht von der Seele, so ist es nur in ihr wie ein von außen kommendes Akzidens und die Seele ist von Natur aus ohne Leben. Von diesem Lebensprinzip der Seele bleibt aber die gleiche Frage übrig, wie lebt es? Hat es kein Leben in sich, kann es ein anderes, die Seele, nicht beleben. Man kann aber nicht ins Unendliche fortgehen; man muß schließlich zu einem Prinzip kommen, welches das Leben in sich und aus sich selbst hat [666]). Kein Körper nimmt einen andern Körper in sich auf, d. h. mit gleichem Rauminhalt. Jeder Körper, der totaliter lebt, nimmt Leben und Seele totaliter in sich auf. Also ist die Seele kein Körper, weil sonst zwei Körper totaliter im gleichen Raum wären [667]). Kein Körper dringt in einen andern ein, ohne ihn zu teilen oder von ihm geteilt zu werden. Die Seele dringt in den Körper ein ohne gegenseitige Teilung oder Verletzung. In gleicher Weise wohnt sie in ihm, erhält und belebt ihn durch ihre Einwohnung in ihm [668]). Die Einfachheit der Seele wird wie bei Gundissalin aus der Unteilbarkeit des Erkenntnisaktes sowie aus den Affektionen von Liebe, Haß, Trauer, Freude, Hoffnung usw. gefolgert, von denen jedes ein unteilbarer Akt ist [669]).

Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele wird durch metaphysische, theologische, teleologische und historische Beweise dargetan. Weil die menschliche Seele in ihren geistigen Funktionen

---

664) A. a. O. S. 75.

665) Necesse est substantiam esse id omne, ex quo vel per quod anima quaecunque vivit. A. a. O. S. 75.

666) A. a. O. S. 75.

667) Nullum corpus recipit intra se aliud corpus; omne autem corpus, quod vivit totaliter, recipit in se vitam et animam totaliter. A. a. O. S. 77.

668) Corpus non intrat aliud, quin divisionem faciat illius vel divisionem patiatur ab ipso; omnis autem anima intrat corpus, quod animat atque vivificat absque ulla divisione et laesione illius et etiam sui ipsius. Similiter et habitat in eodem et quod plus est, conservat ipsum atque vivificat sua inhabitatione in illo. A. a. O. S. 77.

669) A. a. O. S. 83.

nicht vom Körper abhängt, hängt sie auch in ihrem Sein nicht von ihm ab [670]). Der Körper ist nicht die Ursache der menschlichen Seele, noch sein Leben ihr Leben, darum hängt sie auch nicht in ihrem Leben von ihm und seinem Leben ab. Die Kräfte und Tätigkeiten der Tierseele sind allerdings an den Körper gebunden; sie kann keine ohne ihn ausüben. Sie erfaßt nur Partikuläres und Sinnenfälliges [671]). Sie erkennt nur durch sensible Eindrücke, und darum nur durch den Körper und in ihm. Sie hat also nichts vom Körper Losgelöstes, weder an Kraft noch Tätigkeit [672]). Sie ist deshalb in den Körper ganz versenkt. Die menschliche Seele hat höhere Kräfte und Tätigkeiten, getrennt vom Körper [673]), die nicht an den Körper gebunden noch ihm unterworfen sind, sondern frei und ungehindert, ohne die Hilfe und den Dienst des Körpers. Durch diese Kräfte denkt sie, sinnt nach, betrachtet, erforscht, freut sich an geistigen und erhabenen Gütern, empfindet Schmerz über das Übel; in all dem hat sie keine Beziehung zum Körper [674]). Besonders zeigt sich die Freiheit vom Körper in Ekstase, prophetischen Erleuchtungen, Offenbarungen, wo sich die nackte Wahrheit geistiger und erhabener Dinge ohne jegliche körperliche Form und Gestalt zeigt. Während die Tierseele dem Körper dient und gleichsam zu seiner Knechtschaft geboren ist, herrscht die menschliche Seele über ihren Körper; er dient ihr nach natürlichem Recht und Gesetz voller Unterwerfung ohne Auflehnung und Widerstand. Er muß sogar der heiligen Seele in vielen Mühsalen, Schmerzen, Lasten, Arbeiten dienen. Die vernunftlose Seele kann nicht gegen den Hunger ankämpfen, sie muß ihm gehorchen und Nahrung suchen. Die menschliche Seele steht nicht unter der Macht der Begierden oder dem Verlangen des Fleisches; sie gebietet über sie, wenn sie auch seit der Sünde geschwächt ist. Ein Grund zum Untergang der Tierseele liegt in der Nutzlosigkeit ihrer Kräfte

---

670) Si igitur anima humana in his operationibus ad corpus suum sic se habet, manifestum est ipsam ex corpore suo nullo modo pendere quantum ad esse. A. a. O. S. 147.

671) Anima brutalis non apprehendit nisi particularia et sensibilia. A. a. O. S. 147.

672) Manifestem est animam brutalem omnem nihil habere abstractum a corpore neque virtutem neque operationem. A. a. O. S. 147.

673) Anima vero nostra sublimiores atque praecipuas vires suas et operationes habet seorsum a corpore. A. a. O. S. 147.

674) Sunt exempla plurima, sicut est cogitare et meditari, contemplari; investigare, deinde gaudere de spiritualibus et sublimibus bonis, dolere de contrariis malis; de his enim omnibus nihil pertinet ad corpus. A. a. O.

nach dem Tode des Körpers [675]). Ist die menschliche Seele zwar unsterblich, so kann sie doch durch die Macht des Schöpfers vernichtet werden. Die jedem Geschöpf natürliche Mangelhaftigkeit genügt, daß sie in das Nichtsein zurückfällt, aus dem sie durch den Schöpfer herausgeführt wurde [676]). Für den allweisen und allgütigen Gott liegt kein Grund vor, dies zu tun. Neuplatonisch ist der Gundissalin entlehnte Gedanke, daß das Sein und Leben von der menschlichen Seele nicht getrennt werden kann, weil es nichts gibt, was den Fluß des Lebens, wodurch sie lebt, von ihr abhalten könnte und der ihr aus der Gegenwart des Schöpfers in ihr oder bei ihr zukommt [677]). Er faßt aber den Fluß des Lebens nicht im Sinne einer Emanation auf, darum bemerkt er erklärend, nicht ruhe der Wille des Schöpfers in der Macht des Geschöpfes, sondern in der Macht seines Willens sind die Geschöpfe und unter seiner vollsten Unterwerfung [678]). Kein Geschöpf vermag unsere Seele von der Quelle und dem Geber des Lebens zu trennen. Selbst Fehler und Sünden vermögen ihr nicht die Empfänglichkeit für Leben und Sein zu nehmen [679]). Jetzt wird zur teleologischen Beweisführung übergegangen. Weil alle Seelen zum natürlichen Fortschritt in Tugend und Wissen geboren sind, sind sie auch zum immerwährenden Sein geboren. Immerwährendes Sein bedeutet für die Seele immerwährend leben [680]). Zwar kann eingewendet werden, viele Seelen schreiten nicht zur Tugend und Wissenschaft fort, fallen im Gegenteil von ihnen ab. Sie besitzen aber die Möglichkeit dazu, wenn sie auch keinen Gebrauch davon machen.

---

675) Quia igitur omnis utilitas animarum irrationalium cessat cessantibus corporibus earum, necesse est ex providentia et bonitate creatoris cessare esse ipsarum. A. a. O. S. 148.

676) Sufficit unicuique creaturarum propria et naturalis defectibilitas ad hoc, ut recidat in non esse, a quo per creatorem educta est ad esse. A. a. O. S. 151.

677) Non est possibile separari esse vel vitam ab anima humana per aliquid, quod possit probibere ab ea influentiam vitae, qua vivit, et quae non est ei nisi ex praesentia creatoris in ipsa vel apud ipsam. A. a. O. S. 152.

678) Non enim est voluntas creatoris in potestate creaturae, sed in potestate voluntatis eius creaturae sunt et sub illa subiectione plenissima. A. a. O. S. 152.

679) Passiones spirituales, quae sunt vitia et peccata, non est possibile, ut auferant ei receptibilitatem vitae aut ipsius esse. A. a. O. S. 153.

680) Necesse est omnes natas esse proficere ad eadem vel in eisdem, et propter hoc natas esse semper esse; esse autem semper est eis semper vivere. A. a. O.

Auch mag eingewendet werden, die Seele sei nicht zu immerwährendem Fortschreiten in Tugend und Weisheit geboren, weil ihr Ziel die Vollendung jenes Fortschritts sei, über welchen hinaus man nicht fortschreiten könne. Trotzdem ist er unbegrenzt, weil über das schon Erreichte hinaus immer noch anderes zu erstreben bleibt. Sie gleicht einem Körper, der die Kraft der Fortbewegung in das Unendliche im unendlichen Raum besitzt, weil er die Fähigkeit zu unendlicher Bewegung hat, die nur in unendlich langer Zeit zu ihrem Ziele kommt. Aber nur das ist unendlicher Fortbewegung fähig, was die Kraft unendlichen Seins besitzt. Ein nicht Seiendes ist nicht bewegungsfähig [681]). Wie Potenz und Akt proportional sind, so die Möglichkeit unendlicher Dauer des Seins und jene unendlicher Dauer der Bewegung. Weil also die Seele die Fähigkeit unendlicher Bewegung im Fortschreiten besitzt, als etwas ihr von Natur Angeborenes, so muß ihr auch die Seinsmöglichkeit für unendliche Zeit angeboren sein [682]). Den stärksten Beweis sieht Wilhelm darin, daß der unendlich gute und weise Gott die menschliche Seele weder wegen des Körpers noch der in ihm und durch ihn zu vollziehenden Tätigkeiten, noch wegen körperlicher oder zeitlicher Güter erschuf [683]). Unsere Seele ist vorzüglicher und edler als der Körper; sie ist darum auch für ein höheres und edleres Gut erschaffen als für ein irdisches Glück, sie bedarf einer unkörperlichen Vervollkommnung [684]). Diese Vervollkommnung ist für sie das natürlich geschuldete Ziel, und eine solche, die ihr gerade auf Grund ihrer Erschaffung geschuldet ist. Auch nach Ablegung des Körpers verbleibt ihr also der Grund ihrer Erschaffung und Existenz und das natürlich geschuldete Ziel, folglich auch die Existenz und Dauer [685]). Damit sind die

[681]) Non est possibile aliquid moveri in infinitum nisi quod est potens esse in infinitum; non enim possibile est moveri non ens. A. a. O. S. 154.

[682]) Quoniam manifestum est, quia posse moveri, sive movere in infinitum proficiendo videlicet, est naturaliter sive innatum animae humanae, necesse est et innatum esse ei sive naturaliter esse posse in infinitum. A. a. O.

[683]) Radix fortissima ad stabiliendam immortalitatem animarum humanarum est illa, quae dicitur creatorem optimum et sapientissimum non creasse animam humanam propter corpus vel operationes, quas in illo et per illud operatur, sed nec etiam propter bona, quaecunque corporalia seu temporalia. A. a. O. S. 166.

[684]) Conveniens est evidenter ipsam creatam esse propter bonum sublimius atque nobilius quam sit huiusmodi felicitas, sed perfectio est animae humanae incorporalis. A. a. O.

[685]) Subtracto igitur corpore salva est ei causa creationis et existentiae suae finisque ei naturaliter debitus et propter hoc salva est ei existentia sua atque duratio subtracto corpore. A. a. O. p. 166.

teleologischen Beweise auf eine allgemeine Formel gebracht. Noch muß gezeigt werden, worin die Strebungen der Seele zu ihrer Vervollkommnung bestehen oder der Zug nach aufwärts. Sie flieht naturgemäß die irdischen Übel, wie Elend, Tod, Zerstörung, und strebt naturgemäß nach den entgegengesetzten Gütern, Glück und ewiger Dauer. Wohin eine Bewegung gerichtet ist, dort ist auch die Ruhe für die Bewegten. Darum ist die natürliche Ruhe oder das Beharren für die menschliche Seele dort, wo ewige Dauer und ewiges Glück ist [686]); denn alles, was sich nach einer Region hinbewegt, die weder Zerstörung noch Tod berühren, hat eine natürliche Bewegung und ein Streben seiner Natur, darum auch die Kraft und Fähigkeit, dorthin zu gelangen [687]). Eine Stütze dafür findet er in der schon bei Gundissalin erwähnten, Aristoteles entnommenen Beobachtung, daß der Intellekt durch stark Intellegibles gestärkt und gekräftigt wird, während der Körper durch Tätigkeiten von großer Stärke und langer Dauer zuerst ermüdet, später geschwächt wird und abnimmt. Die Scholastiker machen in der Folge häufigen Gebrauch bei den metaphysischen Beweisen davon.

Die Veranlagungen und Strebungen der Seele nach Unsterblichkeit haben ihren Grund in göttlichen Vollkommenheiten. Darum wird das teleologische Moment mit dem theologischen verbunden. Die Unsterblichkeit der Seele ist zunächst durch die Güte des Schöpfers gewährleistet (ex parte bonitatis). Gott wollte in seiner unendlichen Güte nicht nur, daß alles gut sei, sondern auch, daß es allem gut gehe [688]), entsprechend der Teilnahme an den Gütern, die den einzelnen Naturen entsprechen; den körperlichen Wesen entsprechen körperliche, den geistigen geistige Güter. Gott hat in seiner überreichen Güte unserer Seele erhabenere Güter besorgt als den übrigen Lebewesen hienieden. Körperliche und zeitliche Güter machen die Seele nicht wahrhaft glücklich. Das irdische Leben hat mannigfache Leiden für den Menschen im Gefolge, welche hindern, daß es ihm hier gut geht; darum muß er dieses vollkommene Glück anderswo, außerhalb des Körpers

---

686) Quocunque autem est motus, ibidem est et quies moventibus sive motis illuc; quapropter naturalis quies sive mansio est eis, ubi perpetuitas atque felicitas. A. a. O. S. 168.

687) Omne quod movetur in regionem, quam non attingit corruptio vel mors, movetur motu naturali et intentione naturae suae, habet virtutem vel potentiam perveniendi ad illam. A. a. O. S. 168.

688) Quapropter cuncta non solum bona, sed etiam bene esse, sive bene se habere et propter hoc bona esse voluit. A. a. O. S. 177.

erlangen. Zwar sind die Tugenden, die man sich mit Gottes Hilfe erwirbt, auf Erden schon ein Glück und Lohn für den Gerechten; sie sind aber eher Waffen, die der göttliche Kriegsherr verleiht, um sich in seinem Kriegsdienst erst den richtigen Lohn zu erwerben. Der unendlichen Güte Gottes geziemt es, über das Maß und die Größe der Verdienste hinaus Lohn zu geben. In diesem elenden Leben kann dies nicht geschehen, also muß es ein künftiges Leben geben [689]). Würde der allgütige Gott seinen Auserwählten nur ein zeitliches Glück besorgen, so würde er ihnen weder Seligkeit noch Glück verschaffen. Entweder wird ein solch zeitliches Glück von seinen Besitzern geliebt oder nicht. Wenn nicht, bereitet es ihnen keine Freude und keine Seligkeit. Wird es geliebt, so wird es mit Liebe besessen und mit Schmerz verliert man es, dies aber nur durch den Tod. Verlor man es mit so großem Schmerz, als man es mit Freude besaß, so war das Elend so groß dabei als die Freude, und es war so viel, wie wenn man es nicht gehabt hätte [690]). Wenn von der Vorsehung das der Seele entsprechende Glück nicht zu erhoffen ist, ist sie weder zu fürchten noch zu ehren, weil die Bitten an sie doch nutzlos sind; eitel ist dann auch die Religion. Sorgt die Vorsehung für unsere Seele nur in gleichem Maße wie für die andern Lebewesen, so ist ihre Güte und Klugheit nicht wohlgeordnet, während doch jeder weise Mensch für vorzüglichere Wesen größere Sorge trägt als für andere [691]). Entweder ist für die intellektive Kraft das, nach dessen Erkenntnis ein natürliches Verlangen besteht, erkennbar oder nicht. Wenn nicht, so gereicht es der Seele zum Leiden und zur Qual und das Verlangen ist unnütz und verderblich. Von allem Erkennbaren ist die Erkenntnis des Schöpfers um so mehr ersehnt, als er alles Wißbare überragt. Er ist allein das einzige Wesen, durch dessen Mitteilung und vollkommenen Besitz die menschliche Seele vervollkommnet und beseligt wird, darum muß sie unsterblich sein [692]). Der Beweis ex parte iustitiae creatoris enthält

689) A. a. O. S. 181.

690) A. a. O. S. 182.

691) Si non curasset de hominibus, nisi quod essent, quod et curat de ceteris animalibus, inordinata esset et eius prudentia et bonitas, cum praestantiora ampliori cura ab omni sapiente curanda sint quam alia. A. a. O. S. 183.

692) Quapropter manifestum est creatorem bonum illud unicum et solum esse, cuius communicatione convenienti et perfecta obtentione sive possessione perfectibiles sunt animae humanae et beatificabiles. A. a. O. S. 184.

keine Gedanken, die sich nicht schon bei Gundissalin und früher fanden. Die Todsünde wird für ein unendlich großes Vergehen gehalten, dem eine unendlich große Strafe durch ewige Trennung von Gott in ewigen Leiden gebührt. Ex parte magnificentiae et largitatis creatoris wird darauf hingewiesen, wie schon Geschöpfe reichliche Wohltaten spenden. Wie reichlich spendet z. B. die Sonne ihr Licht, und doch sind die Geschöpfe nur Bächlein aus der allgemeinen Quelle göttlichen Reichtums und seiner Freigebigkeit. Wenn schon — nach der Ansicht der Alten und des Mittelalters — die Himmelskörper ewiges Leben erhielten, zeigt sich um so mehr Gottes Hochherzigkeit gegenüber unserer Seele. Wenn er im voraus Gnade, Tugend, Weisheitswissen der Seele verleiht und sie dadurch vorbereitet und würdig macht für die künftige Glorie, muß Gott ihr auch die Unsterblichkeit zur Aufnahme der Glorie schenken [693]). Ex parte gloriae creatoris ist der letzte der theologisch-teleologischen Beweise. Der Ruhm des Schöpfers ist nichts anderes als die Offenbarung seiner Hochherzigkeit und überreichen Güte. Letztere muß sich in den Anlagen der Seele deutlicher als im Körper zeigen. Eine der edlen Anlagen der Seele ist jene für Unsterblichkeit. Dadurch erscheint Gott hochherziger als selbst durch Verleihung des Lebens. Wer demnach die Unsterblichkeit der Seele leugnet, entzieht dem Schöpfer mehr Ruhm als wer ihr Leben leugnet [694]). Auf Erden wird dem Schöpfer allgemeine Verehrung und Ruhm durch die Religion erwiesen. Fundament und stärkster Grund der Religion ist der Unsterblichkeitsglaube. Diese Wahrheit leugnen, heißt die Religion an der Wurzel zerstören und so für Zeit und Ewigkeit den Ruhm des Schöpfers schmälern [695]). Die Unkenntnis dieser Wahrheit oder der Unglaube ist die Quelle jedes ungeordneten Lebens. Dadurch wird Gott beleidigt, die Religion beseitigt, durch welche der Allerhöchste geehrt wird. Ehrbarkeit und Tugend werden vernachlässigt und das ewige Glück geht verloren. Den Schluß bildet der geschichtliche oder Erfahrungsbeweis. Die römische Sage läßt Äneas in die Unterwelt hinabsteigen und mit der Seele seines Vaters reden. Zahlreich sind die Totenerweckungen in Schrift und Kirchengeschichte von Indien bis nach Bri-

693) A. a. O. 187.

694) Qui igitur immortalitatem negant animarum, tanto magis detrahunt gloriae creatoris quam qui vitam ipsarum negant. A. a. O. S. 188.

695) Quapropter immortalitatem negare vel destruere procul dubio est illam evertere et radicitus exstirpare; quapropter nec hic nec in futuro parcunt huiusmodi homines gloriae creatoris. A. a. O. S. 189.

tannien. Die Glaubwürdigkeit an die Geschichte überhaupt wird schwinden, und diejenige geschichtlicher Ereignisse wird bei der Nachwelt zunichte werden, wenn jene keinen Glauben verdienen, welche solche Dinge niederschrieben, die sie sahen und ganz sicher erkannten [696]). In jeder Kunst und Wissenschaft, wie Astronomie und Medizin, stützt man sich auf die sinnliche Erfahrung einzelner, die von den Nachfolgern durch weitere Erfahrungen vermehrt wird. Wie sollte man in der Wissenschaft von der Seele so sicheren Erfahrungen und unzweifelhaften Zeugnissen keinen Glauben schenken? [697]) So hat Wilhelm von Auvergne in der Schrift De anima kaum einen Unsterblichkeitsbeweis außer acht gelassen und damit den würdigen Auftakt zum großen Jahrhundert der Beweise gegeben. Aristotelische Physik, Metaphysik und Psychologie haben in Verbindung mit neuplatonischen Gedanken wie bei Gundissalin den Platonismus zurückgedrängt, daneben sind augustinische Gedanken nicht ausgeschlossen.

In die Zeit von Wilhelms schriftstellerischer Tätigkeit fällt die Gründung des Franziskaner- und Dominikanerordens, denen hauptsächlich die Blüte philosophisch-theologischer Leistungen im 13. Jahrhundert zu verdanken ist. Den Unsterblichkeitsbeweisen haben die größten Geister beider Orden ihr regstes Interesse zugewandt. Die Art der Behandlung ist mit Ausnahmen ein Stück ihrer Schultheologie geworden. Die Geschichte der Beweise bis zum Ende des Jahrhunderts soll darum in der Weise dargestellt werden, daß zuerst die Vertreter des Franziskaner-, dann des Dominikanerordens zu Wort kommen. Gelehrte, die zu keinem der beiden Orden gehören, sollen je nach ihren Beziehungen zu einem derselben angeschlossen werden, so läßt sich Robert Großteste den Franziskanern, Ägidius von Kolonna den Dominikanern anreihen.

---

[696]) Evacuabitur omnium historiarum fides atque credulitas et propterea antiquitatum seu rerum antiquarum nulla erit apud posteros memoria sive credulitas, si non credendum est hominibus, qui res huiusmodi scripserunt, utpote qui eas viderunt et certissime cognoverunt. A. a. O. S. 189.

[697]) In omni arte, omni doctrina et omni disciplina quaedam a sensu accipiuntur eorum, qui in rebus philosophicis experimentum vel plura de eis acceperunt . . . Qualiter in ista scientia de anima tam certis experientiis et indubitabilibus testimoniis non creditur? A. a. O. S. 189.

§ 12. Die Unsterblichkeitsbeweise bei den Franziskanern.

Alexander von Hales († 1245).

Für unsern Stoff kommt der zweite Teil der Summa universalis theologiae in Betracht, die bis jetzt allein als sicher echt anerkannt ist. Sie ist nicht vor 1231 verfaßt. Eine kritisch gesichtete Ausgabe derselben besteht bis heute noch nicht [698]). Der Vater der Franziskanerschule kennt die aristotelische Philosophie in ihrem ganzen Umfang, aber der gegen ihn erhobene Vorwurf, es fehle ihm an Harmonie und strenger Einheit, er entnehme seine Beweise und Lösungen entgegengesetzten Autoritäten, er bewahre altscholastische Theorien, die sich mit den peripatetischen Elementen seiner Lehre nicht vereinigen lassen, er sei manchmal unklar [699]), gilt auch für unser Thema. Alexander gab in seinem Orden Anregung zur Aufnahme von Lehrsätzen, die sich später zu Differenzpunkten zwischen der Franziskaner- und Dominikanerschule entwickelten. So läßt er mit Avicebron alle kontingenten Wesen, Engel und Menschenseele nicht ausgenommen, aus Materie und Form bestehen. Während aber der jüdische Philosoph sich diese Materie in allen Geschöpfen als eine und allgemeine denkt, ebenso wie die Pantheisten, David von Dinand u. a.[700]), denkt Alexander sich dieselben geteilt in eine Materie der irdischen Elementarkörper, der Himmelskörper, und eine nicht einheitliche Materie der Geisterwelt. Die ältere Franziskanerschule hat sich ihm hierin angeschlossen mit Ausnahme seines Schülers Johannes von Rupella. Er konnte sich allerdings auch darauf berufen, daß schon manche Väter und Scholastiker sich das Wesen der Seele nicht völlig rein geistig, bzw. immateriell dachten, sondern ihr eine Art Materie zuschrieben. Er läßt also die menschliche Seele aus Materie und intellektiver Form zusammengesetzt sein [701]). Die Materie der Seele unterliegt aber nicht dem Quantitätsbegriff wie

---

698) Vgl. Endres, des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre; Philos. Jahrb. 1888.

699) Vgl. Wulf, Histoire de la Philosophie Mediévale, S. 366; Louvain 1912.

700) Et in hoc decepti sunt illi haeretici, qui unam ponebant communem materiam spirituum. Summa theol. p. 2, q. 60, m. 1 res.

701) Anima ex materia et forma intellectuali composita est, sed longe alias quam corpora, tum superiora, tum inferiora. A. a. O. p. 2, q. 51, m. 1 res.

die körperliche Materie; er nennt sie darum geistige Materie [702]). Engel und Menschenseele sind trotz dieser Zusammensetzung einfach, weil sie nicht wie die Körper eine Zusammensetzung aus quantitativen Teilen haben [703]). Absolut einfach ist allerdings nur Gott, der keine geistige Materie besitzt. Das Kompositum der menschlichen Seele ist nur durch den Intellekt trennbar, nicht aber, weil Teil außer Teil steht, in Wirklichkeit ist es unauflöslich [704]). Unsere Seele ist unsterblich, weil sie eine lebendige Substanz ist, die nach Ablegung des Körpers weiterlebt und ihre Sinne und den Geist lebendig bewahrt. Sie stirbt also nicht mit dem Körper, weil sie substanziell lebt [705]). Die Tierseelen sind keine Substanzen, sondern mit dem Fleisch entstehen sie und mit seinem Tode enden und sterben sie und werden deshalb auch nicht von der Vernunft geleitet [706]). Vernunft und Substanzialität sind zu beweisen. Erstere offenbart sich in der Unterscheidung von wahr und falsch, gut und böse, in der Erfindung der Künste im freien Willen als ein Prinzip im Menschen, welches sich in den Tieren nicht findet [707]). Auch die aufrechte Haltung des Körpers weist auf ein inneres Formalprinzip hin, das auf Höheres und Himmlisches hingerichtet ist [708]). Nicht minder bekundet dies die Zunge als Werkzeug der Sprache und die Hand. Auch aus der Unterscheidung des menschlichen Körpers nach rechts und links, vorn und hinten, auf- und abwärts wird der innere, intellektive

---

[702]) Materiae enim corporalis terminus est magnitudo, spiritualis autem materiae non est terminus. A. a. O.

[703]) Dicendum est, quod simplex, cum dicitur de anima et de angelo, intelligitur in comparatione ad corpora, quae habent compositionem ex partibus quantitativis.

[704]) Compositum est dissolubile secundum intellectum, sed non quod pars stet contra partem, sed anima dicitur indissolubilis, quia non desinit esse. A. a. O.

[705]) Solum hominem credimus habere animam substantivam, quae exuta corpore vivit et sensus suos atque ingenia tenet vivaciter; non cum corpore moritur, quia substantialiter vivit. A. a. O. p. 2, q. 51, m. 2 res.

[706]) Animalium vero animae non sunt substantiae, sed cum carne ipsa carnis vivacitate nascuntur et cum carnis morte finiuntur et moriuntur, et ideo non ratione reguntur. A. a. O. m. 2 res.

[707]) Ratiocinari, enim discernere verum a falso et bonum a malo, artes invenire et interpretari, libere velle et huiusmodi indicat aliquid esse principium in homine, quod non est in animantibus. A. a. O. p. 2, q. 59 m. 1.

[708]) Corpus humanum est erectum ad coelum, ex quo inclinatur principium formale esse intrinsecum, quod ad superiora et coelestia ordinatur. A. a. O.

Beweger erkannt [709]). Mit Augustinus sieht Alexander in der Gottes- und Selbsterkenntnis den Grund für die Existenz der Seele [710]). Zur Erklärung des Wesens der menschlichen Seele erwähnt er verschiedene Definitionen, die dem liber de spiritu et anima entnommen sind und auf Augustinus, Cassiodor, Alkuin zurückgehen. Nur die aristotelische Definition fehlt, weil ihm diese nicht zusagt im Interesse der Unsterblichkeit. Er fürchtet wohl, daß die Seele als die Form des Körpers sich von den andern Formen nicht genug unterscheide. Nur in der Betonung der Substanzialität sieht er die Möglichkeit der Trennbarkeit der menschlichen Seele vom Körper. Zu diesem Zweck gibt er noch folgende Definition: Etiam in quantum est separabilis a corpore, anima est substantia spiritalis, simplex et indissolubilis, incorporea, passibilis [711]). Er gibt dazu eine Erklärung. Die Seele des Menschen ist Substanz, nicht etwa bloß als substanzielle Form, sondern als ens in se, abgesehen davon, daß sie Akt des Körpers ist [712]). Ihre substanzielle Verschiedenheit vom Körper als ens in se schließt er aus ihrem Wirken am Körper. Indem er mit Aristoteles an der Unbeweglichkeit des ersten Bewegers festhält, argumentiert er: Alles, was ein anderes per se bewegt, ist dem Wesen nach von ihm verschieden. Wäre es dies nicht, so würde es sich selbst bewegen, was unmöglich ist. Als Bewegendes ist es actu, aber beweglich in der Potenz hinsichtlich seiner selbst. Das verlangt einen wesentlichen Unterschied, und das erstere muß eine Substanz sein. Die Seele bewegt, also ist sie dem Wesen nach vom Beweglichen verschieden; sie bewegt den Körper, daher ist sie in ihrem Wesen vom Körper verschieden und ist eine Substanz neben der Substanz des Körpers [713]). Er vergleicht Seele und Körper mit dem

[709]) Ex ipsa etiam distinctione corporis secundum dextram et sinistram, ante et retro, sursum et deorsum in corpore humano deprehenditur motor interior, qui est perfectio esse intellectualis. A. a. O.

[710]) Ex ipsa etiam notitia naturali qua nihil novit tantum quantum deum esse et se colligitur ipsam esse. A. a. O.

[711]) A. a. O. q. 59, m. 2.

[712]) Quod autem sit substantia, non tamen ut forma substantialis, sed ut quod ens in se, praeter hoc quod est actus corporis, ostenditur. A. a. O. q. 59, m. 2 res.

[713]) Omne enim movens alterum per se, distinctum est per essentiam ab illo. Nam si non esset per essentiam distinctum, seipsum moveret, quod est impossibile, eo quod est actu, mobile vero in potentia respectu ipsius. Restat ergo, quod movens per se est distinctum per essentiam a mobili, sed anima movet; ergo est distinctum per essentiam a mobili, sed anima movet corpus; ergo est distincta per essentiam a corpore, ergo est substantia praeter substantiam corporis. A. a. O. q. 59, m. 2 res.

Fährmann und Schiff. Jener ist der Substanz nach vom Schiff verschieden, während er es bewegt, bewegt er sich selbst nur per accidens. Seele und Form sind einander nicht gleich. Die Form hat, außerdem daß sie Form der Materie ist, keine Aktualität. Die Seele hat, außerdem daß sie Seele ist, noch eine Kraft auf Grund der ihr eigenen Zusammensetzung, welcher Tun und Leiden entspricht, auch wenn sie getrennt ist [714]). Man sieht daraus, weshalb Alexander der Seele eine Zusammensetzung aus geistiger Materie und Form zuschreibt. Daraus soll die Möglichkeit eigener Lebenstätigkeit nach der Trennung vom Körper gesichert werden. Nur Gott ist reiner Akt. Geschöpfliche Tätigkeit geht von der Potenz zum Akt über. Erstere ruht in der Materie. Der Thomismus glaubte ohne Gefahr für die Unsterblichkeit auf die geistige Materie verzichten zu können und hielt sich streng an den aristotelischen Seelenbegriff, denn er sah, und mit ihm auch die Vertreter der Franziskanerschule nach Alexander, das Hauptmoment für einen metaphysischen Unsterblichkeitsbeweis in den rein intellektiven Tätigkeiten der Seele, welche die Seele unabhängig vom Körper vollzieht. Alexander will ein metaphysischer Beweis nicht gelingen, weil er diesen Gedanken zu sehr vernachlässigt, obwohl er die Erhabenheit der menschlichen Vernunft in so warmen Worten feiert. Die Seele könnte als Geschöpf, gesteht er, zu sein aufhören, wenn sie sich überlassen wäre, dennoch ist sie unaufhörlich, weil sie vom Körper trennbar ist, was bei der vegetabilischen Seele in der Pflanze und der sensitiven im Tier nicht der Fall ist. Als Grund für die Unauflöslichkeit oder Trennbarkeit der menschlichen Seele nennt er ihre Hinordnung auf die höchste Unsterblichkeit, nämlich auf Gott; die andern Seelen sind auf den sterblichen Körper hin geordnet [715]). So ist der metaphysische Beweis unversehens in den teleologischen übergegangen, aber unvollständig und unklar gelassen. Die Unkörperlichkeit der menschlichen Seele wird mit Augustin darin gefunden, daß sie in den

---

[714]) Non est simile forma et anima. Forma enim praeter hoc, quod est materiae forma, non habet aliquam actualitatem; sed anima praeter hoc, quod est anima, habet virtutem quandam, secundum quam dicitur habere compositionem propriam, cui respondet agere et pati, etiam cum est separata. A. a. O. q. 61, m. 1 res.

[715]) Sicut anima, ut est creatura, possit desinere esse, si sibi relinqueretur, tamen indissolubilis est, quia non habet, unde dissolvatur, quia est separabilis a corpore, quod non fuit in vegetabili plantarum et sensibili brutorum. Et ratio huius est, quia anima ordinata est ad summam immortalitatem, scilicet deum, aliae vero ordinatae sunt ad corpus mortale. A. a. O. q. 59, m. 2 res. § 6.

verschiedenen Teilen ihres Körpers ganz ist, was körperlichen Formen nicht möglich ist. Die Bilder von Körpern sind in der Seele unausgedehnt und einfach, sonst müßte sie, da es solcher Bilder unendlich viele sein könnten, von unbegrenzter Ausdehnung sein [716]). Die Natur der Seele ist einfach, weil die Bilder der körperlichen und zusammengesetzten Dinge in der Seele in einfacher Weise enthalten sind [717]), d. h. die Bilder sind nicht wie im Raum nebeneinander gelagert. Wäre sie nicht einfach, sondern würde sie unter den Quantitätsbegriff fallen, so wäre sie in einem größeren Körper größer, in einem kleineren kleiner, und die Weisheit würde sich ebenfalls nach der Körpergröße richten [718]). Sie hat nur virtuelle, nicht dimensive Größe [719]); darum hat sie auch nur virtuelle Teile, welche bestimmte Tätigkeiten in den verschiedenen Teilen des Körpers ausüben [720]). Die eine Seelensubstanz vollzieht die vegetativen, sensitiven und intellektiven Tätigkeiten. Beim Vorhandensein mehrerer Seelen würden die Tätigkeiten der einen durch jene der andern nicht gehindert werden [721]). Wegen der numerischen Einheit der Seele ist auch die sensitive Tätigkeit vom Körper trennbar, zwar nicht als solche, aber wegen der Substanz, in der sie wurzelt. Beim Tier ist sie zerstörbar, weil sie nur den Zweck hat, den für eine bestimmte Zeit geschaffenen Körper zu erhalten; im Menschen steht sie noch im Dienste der intellektiven Kraft [722]). Alexander hat in der

---

716) Similitudines corporum sunt in anima et non dimensive; si enim essent dimensive, cum infinitae possent esse similitudines, omnino esset infinitae dimensionis, non ergo sunt ibi dimensive, ergo modo simplici. A. a. O. q. 59, m. 2 res.

717) Cum in anima sint species rerum corporalium et compositarum modo simplicitatis, ergo natura animae simplex est; ubi enim est una species, ibi est alia. A. a. O. q. 62, m. 1.

718) A. a. O. q. 62, m. 1.

719) Anima habet quantitatem virtualem, sed non habet dimensivam. A. a. O. res.

720) Sicut in anima sint partes virtuales, quae determinatas habent operationes secundum partes corporis diversas, non tamen ipsa est partibilis secundum quantitatem.

721) Si essent multa et secundum substantiam et secundum potentiam, actus unius non impediretur per actum alterius. A. a. O. q. 62, m. 2.

722) In brutis non ordinatur nisi ad necessitatem corporis corruptibilis secundum tempus determinatum conservandi et ideo cum corpore corrumpit. Non sic est autem de homine. Sua enim ordinatio est non tantum ad perfectionem necessitatis corporalis, sed ad ministerium virtutis intellectualis. A. a. O. q. 62, m. 2 res.

Psychologie noch viel augustinisches Gut neben einigen peripatetischen Gedanken. In der Unsterblichkeitsfrage ist er von dem durch Gundissalin vermittelten Material aristotelisch-neuplatonischer Gedankenwelt noch unberührt.

Bartholomaeus Anglicus,

der Landsmann, Zeit- und Ordensgenosse Alexanders, ist zwar noch stark von Augustinus und dem liber de spiritu et anima abhängig, aber Aristoteles ist bereits in den Horizont seines wissenschaftlichen Gesichtsfeldes eingetreten. Dem liber de spiritu anima entnimmt er die verschiedenen Erklärungen der Seele, erwähnt aber auch im Gegensatz zu Alexander die aristotelische Definition: „Anima est *ἐντελέχεια*, id est actus primus sive perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis", und erläutert sie dahin, daß die Seele, wenn auch zur Vereinigung mit dem Körper befähigt, nur dem organisierten, d. h. nur dem natürlicher Weise zur Aufnahme der vernünftigen Seele disponierten Körper eingegossen wird [723]). Von Plato scheint er nur den Timäus aus dem Kommentar des Chalcidius zu kennen, dem er den Vergleich mit der Spinne entlehnt, wornach die Seele im Mittelpunkt des Herzens sitzt und von hier aus ohne körperliche Ausdehnung den ganzen Körper belebt und alle Bewegungen der Glieder lenkt. Daß Plato die Seele für ein sich bewegendes Wesen hält, weiß er aus De anima des Aristoteles [724]). Er lehnt aber den Unsterblichkeitsbeweis daraus ab und führt ihn richtig kurz so: Die vernünftige Seele ist ewig, unzerstörbar und unsterblich, weil ihre Haupttätigkeit, die intellektive, in keiner Weise vom Körper abhängt. Darum lebt und erkennt sie vollkommen, nachdem sie vom Körper getrennt ist [725]). So ist er der erste Franziskaner, der den metaphysischen Beweis in der neuen, sagen wir aristotelisch-thomistischen Weise formuliert. Aber den rein aristotelischen Seelenbegriff hat er noch nicht erfaßt; er hält noch am spiritus vitalis fest, dem körperlichen Bindeglied zwischen Seele und

---

[723]) De genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferarum Proprietatibus libri 8; Francofurti 1601; l. 3, c. 3. De anima, S. 46.

[724]) Recitat Aristoteles in libro de anima, quod Plato posuit animam essentiam in se moventem. A. a. O. c. 4, S. 48.

[725]) Anima igitur rationalis perpetua est et incorruptibilis ac immortalis, propter quod et principalis est actus, scilicet intelligere, nullatenus dependet a corpore et ideo perfecte vivit et intelligit a corpore separata. A. a. O. c. 13, S. 55.

Körper [726]). Die Zusammensetzung aus Materie und Form spielt bei ihm keine Rolle.

Johannes de Rupella († 1245),

Schüler Alexanders von Hales, schrieb eine wertvolle Summa de Anima, die sich auf Augustinus, den liber de spiritu et anima stützt und Gundissalin benützt. In streng syllogistischer Form werden zuerst die Fragen über Existenz, Substanz, Unkörperlichkeit und Einfachheit der Seele behandelt, dann die Unsterblichkeitsbeweise nach Gundissalin. Die Existenz der Seele erkennt er mit Augustinus aus der Selbsterkenntnis der Seele, daß sie lebt, sich erinnert, will, weiß, urteilt. Das alles erkennt sie auf das bestimmteste von sich selbst. Sie kann darum unmöglich um ihre Existenz nichts wissen, denn sie erkennt diese in der Selbsterkenntnis [727]). Dann folgen drei Definitionen, welche das Wesen der vernünftigen Seele bald als spiritus, bald als anima zum Ausdruck bringen sollen. Jeder folgt eine Erklärung. Die erste ist der Schrift de motu cordis des Alfredus Anglikus entnommen, den er nur als einen quidam sapiens bezeichnet. Sie lautet: Anima est substantia incorporea, intellectualis, illuminationis a primo (principio) ultima relatione perceptiva [728]). Die zweite ist dem liber de Anima von Remigius entnommen. Anima est substantia incorporea, regens corpus. Die Einwirkung auf den Leib wird als die eines motor naturalis bezeichnet zum Unterschied vom motor voluntarius, wenn z. B. ein Engel sich mit einem Leib vereinigen würde. Die dritte ist die aristotelische; schließlich kommen jene aus dem liber de spiritu et anima. Die Zusammensetzung aus Materie und Form wird für die geistigen Wesen abgelehnt und nur der Unterschied von quod est und quo est angenommen [729]).

[726]) Spiritus est quoddam corpus subtile, vi caloris generatum, a corde per arterias ad totius corporis membra se diffundit. Hunc quidam spiritum non debemus credere humanam animam sive rationalem animam, sed potius eiusdem vehiculum et proprium instrumentum, mediante enim tali spiritu anima corpori conjungitur. A. a. O. c. 22, S. 74.

[727]) Novit enim vivere se et meminisse se velle, scire, indicare, et haec certissime novit de se. Impossibile est igitur, ut ignoret se esse. Cum ergo se novit, se utique novit esse. Summa de Anima; Prato 1882; ed. Domenichelli, S. 105.

[728]) A. a. O. S. 106.

[729]) Spiritualia, ut anima rationalis, compositionem habent ex partibus essentialibus, quae partes sunt quod est et quo est, quae sunt a deo et de nihilo, et non habent compositionem, quae est ex materia et forma; propterea dicimus, quia non sunt a deo creata de aliquo. A. a. O. S. 121.

Die Substanzialität der Seele erschließt er mit Alexander daraus, daß alles, was eine Substanz bewegt und leitet, selbst Substanz ist [730]). Das Bewegende hängt nicht von dem ab, was es bewegt, und so hat es kein abhängiges Sein, kann darum kein Akzidens sein [731]). Kein Akzidens ist edler als seine Substanz, aber alles, was eine Substanz bewegt, ist edler, kraftvoller und stärker in seiner Wirksamkeit als die bewegte Substanz [732]). Alles, was wie die Seele Entgegengesetztes ohne Veränderung seines Wesens aufnimmt, ist Substanz [733]). Die Seele ist unkörperlich, weil ihre Qualitäten von keinem körperlichen Sinn erfaßt werden und weil sie keine dimensive Ausdehnung hat. Dies ergibt sich aus dem Vorstellungs-, Erinnerungs- und Erkenntnisvermögen, denn die aufgenommenen Bilder sind nicht ausgedehnt, sondern einfach, andernfalls müßte die Seele von unbegrenzter Ausdehnung sein, weil man sich solches vorstellen kann [734]). Nichts Körperliches erfaßt Unkörperliches und Geistiges, aber die Seele [735]). Die Einfachheit der Seele ergibt sich nach dem Grundsatz des Boethius, daß das Aufgenommene im Aufnehmenden nach dessen Natur aufgenommen ist [736]). Darum sind die Vorstellungs- und Erkenntnisbilder einfach, nicht ausgedehnt in der Seele. Die vollkommenste Einfachheit ist allerdings nur in dem Wesen, welches nicht nur ohne Zusammensetzung von Materie und Form ist, sondern auch frei von dem Unterschied zwischen quod est und quo est; das ist nur Gott. In ihm findet sich nicht der Unterschied zwischen Gott und Gottheit wie derjenige zwischen Mensch und Menschheit [737]).

---

730) Omne quod movet substantiam et regit, est substantia. A. a. O. S. 130.

731) Movens enim, inquantum huiusmodi est, non dependet ab eo, quod movet et sic non habet esse dependens; ergo non est accidens. A. a. O.

732) Omne movens substantiam nobilius est et virtuosius et actualius submota. A. a. O.

733) Anima secundum se recipit opposita intransmutata secundum essentiam, ut scientiae et ignorantiae; ergo est substantia. A. a. O. 131.

734) Similitudines receptae non sunt in anima dimensive, sed modo simplici. Si enim essent dimensiones, cum infinita possint imaginari, anima esset infinitae dimensionis. A. a. O. S. 131.

735) Nullum corporeum comprehensivum est incorporei et spiritualis, sed anima rationalis est comprehensiva incorporei et spiritualis. A. a. O. S. 131.

736) Omne quod recipitur, est in recipiente secundum naturam recipientis et non secundum naturam recepti. A. a. O. S. 131.

737) Proprie vero et absolute simplex est, in quo non est compositio materiae et formae nec differentia eius, quod est et quo est, ut deus. Non enim deus et divinitas differunt sicut homo et humanitas. A. a. O. S. 134.

Ihrer Einfachheit entsprechend bilden die vegetative, sensitive und intellektive Seele nur die drei Potenzen der einen Seelensubstanz, sonst würde die Tätigkeit der einen nicht durch die Tätigkeit der andern gehindert werden [738]). Bei der Trennung vom Körper wird die sensitive Seite unserer Seele weder im Wesen noch in der Potenz, sondern nur im Akt zerstört [739]). Im Tier ist die sensitive Seele allerdings als substanzielle Form weder dem Akt noch der Potenz nach trennbar. Zwecklos ist es, die Trennbarkeit der Tier- und Pflanzenseele vom Körper anzunehmen, weil sie keine vom Körper getrennte Tätigkeit haben; letztere vollzieht sich nur im Körper und durch ihn, darum hängt auch ihr Wesen von ihm ab [740]). Die vernünftige Seele vollzieht ihre Haupttätigkeit, nämlich die intellektive, getrennt von der Materie und nicht durch ein körperliches Organ, sie stützt, trägt und regiert ihren Körper, darum hängt sie in ihrem Wesen nicht von ihm ab. Deshalb ist sie, obgleich sie Form ist, von ihm trennbar [741]). Das ist der wichtigste Grund für den metaphysischen Unsterblichkeitsbeweis bis heute geblieben. Die weitere Beweisführung läßt den Einfluß Gundissalins erkennen [742]). Schon die Einteilung der Beweise in rationes communes und rationes propriae spricht dafür. Die ersteren sind theologisch-teleologisch. Wenn Gott gerecht ist, wird den Guten wie den Bösen nach diesem Leben Vergeltung zuteil. Ins Gericht über geht jede Gerechtigkeit, welche weder Unwissenheit der Verdienste noch Schwierigkeit oder Unmöglichkeit der Vergeltung hindert [743]); aber hienieden geht

---

738) Si essent multae secundum substantiam et secundum potentiam in uno genere, actus unius non impediretur per actum alterius. A. a. O. S. 135.

739) Sensibilis non corrumpitur in homine nec secundum essentiam nec potentiam, sed secundum actum tantum, cum separatur a corpore. A. a. O. S. 136.

740) Quia earum operatio non est nisi in corpore et per corpus, patet, quod earum essentia dependet a corpore et sine eo cassum et vanum est ponere eas separatas a corpore, cum nullam operationem habeant separatam a corpore. A. a. O. S. 172.

741) Est forma alia, cui innititur sua materia et sustinetur et regitur ab ipsa et eius principalis operatio non est materia nec per ipsam, et talis est anima rationalis, quae secundum operationem intellectivam abstracta est a materia nec illam operationem exercet per aliquod organum corporis. Unde ex hoc certissimum est, quod eius essentia non est dependens a corpore. Et ideo licet forma sit, tamen separabilis est a corpore. A. a. O. S. 172.

742) Vgl. Endres, die Nachwirkung von Gundissalins De immortalitate animae; Philos. Jahrb. 1899; 12. Bd. S. 382 ff.

743) A. a. O. S. 179.

sie nicht über ins Gericht, also nach diesem Leben. Für seine Verehrer sorgt Gott hier nicht genügend. Wenn er es in einem andern Leben nicht nachholt, kennt er sie nicht oder liebt sie nicht. Das erstere müßte Gottes Weisheit, das letztere seine Güte zerstören [744]). Die Gerechten verachten unter der Leitung der göttlichen Weisheit das gegenwärtige Leben, die Bösen nicht. Entweder werden jene unter solcher Leitung getäuscht und irren und die Bösen handeln weise, oder Gott sorgt für den Ausgleich in einem andern Leben. Unter den Geschöpfen gibt es einfache, unzerstörbare und intellektive wie die Engel, und zusammengesetzte, zerstörbare, nämlich negative und sensitive. Beide Klassen lebendiger Wesen müssen durch ein Mittleres verbunden werden, welches aus Einfachem und Zusammengesetztem, Körperlichem und Unkörperlichem, Zerstörbarem und Unzerstörbarem, Intellektivem und Nichtintellektivem besteht, das ist der Mensch [745]). Das Sein der Form ist edler als jenes der Materie, aber das Sein der ersten Materie ist wegen ihrer Unzerstörbarkeit edler als das der zweiten. So wird auch im Sein der Form die letzte Form, nämlich die vernünftige Seele, welche die würdigste Vollendung ist, unzerstörbar sein [746]). Die rationes propriae sind metaphysischer Art und ebenfalls fast ganz Gundissalin entlehnt, nur kürzer und klarer gefaßt. Zerstörung findet statt durch Trennung der Form von der Materie oder der integralen Teile, durch Zerstörung des Subjekts oder Entziehung des Grundes. Weil die vernünftige Seele immateriell ist, ist keine Trennung der Form von der Materie in ihr möglich [747]). Man beachte, wie hier der Mangel einer Materie in der Seelensubstanz ein Grund ihrer Immaterialität und damit ihrer Unsterblichkeit ist. Aus Pietät gegen seinen Lehrer fügt er bei, sollte man sie doch aus Materie und Form bestehen lassen, so ist ihre Form nicht dem Zerfall unterworfen, weil sie nichts Gegensätz-

---

[744]) Si mortalis est anima, de amatoribus et cultoribus suis non curat deus. Aut ergo ignorat eos, aut non diligit; quorum primum destruit sapientiam in deo, secundum bonitatem. A. a. O.

[745]) Necesse est autem extremitates per mediam connecti, quia necesse est creaturam mediam esse, quae sit ex simplici et composito, corporeo et incorporeo, corruptibili et incorruptibili, intellectivo et non intellectivo. A. a. O. S. 180.

[746]) Si in esse materiae incorruptibilis est materia prima, scil. hyle, similiter in esse formae, incorruptibilis erit forma ultima, scil. anima rationalis, quae est perfectio dignissima. A. a. O. S. 181.

[747]) Non est destructibilis ipsa anima rationalis, quia cum sit immaterialis, non est possibilis in ea divisio formae a materia. A. a. O. S. 181.

liches hat [748]). Der Intellekt vermag nämlich die Bilder aller Dinge in sich aufzunehmen. Auch nicht durch Zerstörung des Subjekts kann sie untergehen. Das könnte nur der Körper sein. Wie schon bewiesen, hängt die Seele in ihrem Sein nicht vom Körper ab und verhält sich noch weniger zu ihm wie ein Akzidens zu seinem Subjekt oder wie die Form, die von ihrer Materie abhängt [749]). Es fehlt ihr auch nie Gott, die erste Ursache, von der das Sein jedes Geschöpfes ausfließt und erhalten wird [750]). Gott fehlt nie einem Geschöpf zu seiner Erhaltung, das aus einem der obigen Gründe nicht zerstörbar ist. Auch in ihrer Tätigkeit liegt kein Grund zum Untergang. Alles Sterbliche wird im Verlauf seiner Dauer geschwächt und nimmt ab, bis es stirbt, nur nicht die intellektive Kraft. Sie wird um so stärker, je mehr und je zahlreichere Dinge sie erkennt [751]). Jede Kraft, wie die intellektive, die keine Grenze in ihrer Tätigkeit hat, hat auch keine in der Zeit [752]). Zerstörbare Dinge wie das Gesicht, werden durch ein zu scharfes Objekt verletzt und leiden, der Intellekt wird nicht verletzt, vielmehr stark und kräftig. Jede Potenz, die geschaffen ist Unkörperliches zu erkennen, ist unzerstörbar [753]). Das vornehmste Objekt der intellektiven Kraft ist die unzerstörbare Wahrheit; darum ist auch die intellektive Kraft unzerstörbar, bzw. ihre Substanz [754]). Teleologisch ist die Unsterblichkeit unserer Seele gerechtfertigt in der Beziehung zu ihrem Ziel. Keine Bewegung der Natur ist naturgemäß fruchtlos. Das natürliche Verlangen der vernünftigen Seele ist auf die Glückseligkeit gerichtet. Sie kann natürlicher Weise daran nicht gehindert werden. Ein solches Hindernis wäre ihre

---

748) Si vero dicatur, quod est ex materia et forma, adhuc ostenditur, quod forma illius non est defectibilis, quia non habet contrarium. A. a. O.

749) Probatum est autem iam, quod non dependet a corpore eius esse, nec se habet ad corpus ut accidens ad subiectum vel ut forma dependens ad suam materiam. A. a. O.

750) Non est destructibilis absentia causae, quia prima causa, a qua fluit esse omnis creaturae et conservatur, nunquam abest. A. a. O. S. 182.

751) Virtus intellectiva, quanto pluries et plura intelligit, tanto magis convalescit. Ergo est incorruptibilis. A. a. O. S. 185.

752) Omnis virtus, quae non habet finem in operatione sua, non habet finem in tempore. A. a. O. S. 182.

753) Omnis potentia nata cognoscere incorporalia est incorruptibilis. A. a. O. 182.

754) Cum ergo obiectum praecipuum virtutis intellectivae sit veritas, quae quidem incorruptibilis est, ergo et virtus intellectiva incorruptibilis, ergo et ipsa substantia. A. a. O.

Sterblichkeit [755]). Die Güter des Lebens können zur Seligkeit nichts beitragen, weil sie das Elend nicht wegnehmen können; dazu gehört alles, was dem Tod unterworfen ist. Die Glückseligkeit kann darum nur in Gütern nach dem Tode bestehen. Die Unsterblichkeit der Seele geht auch aus ihrem Verhältnis zum Leib hervor. Jede Substanz, deren Tätigkeit nicht vom Körper abhängt, hängt selbst nicht von ihm ab. Die Tätigkeit der intellektiven Seele hängt, wie oben erwähnt, nicht vom Körper ab. Ebenso hängt eine Kraft, deren Tätigkeit vom Körper gehindert wird, nicht in ihrem Sein von ihm ab [756]). Je mehr sich die intellektive Kraft in den Körper versenkt, um so schwächer und langsamer erkennt sie, je mehr sie sich von ihm abwendet, um so klarer und schneller. Würde das Wesen des Intellekts vom Körper abhängen, würde seine Stärkung jene des Körpers, eine Schwächung des Körpers jene des Intellekts zur Folge haben. Im Gegenteil tritt bei der Schwächung des Körpers im Alter eine Stärkung der intellektiven Kraft ein [757]). Jede Substanz, deren Tätigkeit ohne den Körper sein kann, kann selbst ohne ihn sein. Die vernünftige Seele erkennt unkörperliche Dinge im intellektiven Schauen, wie Gerechtigkeit, Klugheit [758]). Jede Kraft, deren Tätigkeit vom Körper getrennt ist, ist auch in ihrem Sein von ihm getrennt. Die intellektive Kraft ist so beschaffen, also besteht ihre Vervollkommnung in der Trennung vom Körper [759]). So ist die Unsterblichkeit unserer Seele ex propriis rationibus verbürgt aus ihren Beziehungen zu ihrer Tätigkeit, Objekt, Ziel und Körper. Damit sind die Gründe so erschöpfend behandelt, daß die späteren Scholastiker eine Fundgrube von Argumenten an dieser Schrift hatten und wenig Neues bieten konnten.

Robert Grosseteste († 1253),

selbst nicht Franziskaner, war als Rektor der Organisator der Franziskanerstudien an der Universität zu Oxford und stand in

[755]) Anima rationalis naturaliter movetur per appetitum ad felicitatem et beatitudinem, non ergo naturaliter prohibetur ab illo, sed si esset mortalis, naturaliter prohiberetur. A. a. O. S. 183.

[756]) Omnis virtus, cuius operatio impeditur a corpore, eius esse non dependet a corpore. A. a. O. S. 183.

[757]) A. a. O. S. 184.

[758]) Omnis substantia, cuius actus potest esse sine corpore, et ipsa substantia potest esse sine corpore . . . in visione intellectuali intelliguntur res incorporales, ut est iustitia, prudentia. A. a. O. S. 184.

[759]) Omnis virtus, cuius operatio est seorsum a corpore, et eius essentia est seorsum, sed talis est virtus intellectiva, ergo eius perfectio est in separatione a corpore. A. a. O. S. 184.

Beziehung zu Alexander von Hales und Johannes von Rupella. Zwei mit seinen Werken verbundene Schriften, De anima und Summa philosophiae, behandeln die Unsterblichkeit, werden aber vom Herausgeber seiner philosophischen Werke ihm abgesprochen oder wenigstens seine Autorschaft an der ersteren stark angezweifelt [760]). Eine Darstellung der Beweise wird wenigstens ergeben, welcher Richtung sie angehören. In De anima werden vier Fragen über die Seele besprochen: 1. ihr Ursprung, 2. ihre Unsterblichkeit, 3. ihre Quantität, 4. ihre Vereinigung mit dem Körper. Die Behandlung der Unsterblichkeit vor der Quantität erinnert an die gleiche Reihenfolge bei Augustinus. Darum wird der Verfasser unter den Vertretern des Augustinismus zu suchen sein. Dieser hatte seine Anhänger meist unter den Franziskanern. Unter den Geschöpfen, sagt der Verfasser, gibt es einfache, unzerstörbare und intellektive wie die Engel. Andere sind zusammengesetzt, zerstörbar, nicht intellektiv, sondern vegetabilisch oder sensitiv. Beide müssen durch ein mittleres Geschöpf verbunden werden in der Stufenleiter der Geschöpfe, das aus einem einfachen und zusammengesetzten, zerstörbaren und unzerstörbaren, intellektiven und nicht intellektiven besteht. Das ist der Mensch, zerstörbar in seinem Körper, unzerstörbar in der Seele, deren intellektive Kraft in ihrer Betätigung sich unabhängig vom Körper vollzieht, weil ihre Erkenntnisbilder nicht hic et nunc wie die sensitiven aufgenommen werden [761]). Diesen Gedanken vernahmen wir oben beim Franziskaner Johannes von Rupella. Augustinisch-platonisch ist folgender: Jede Substanz, welche die Wahrheit erfaßt, ist unsterblich, denn das Subjekt muß zu seinem Objekt im richtigen Verhältnis stehen. Die Wahrheit als solche ist unsterblich, also auch die sie erkennende Substanz, die Seele [762]). Der Intellekt des

---

760) Ludwig Baur, die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Linkoln; Beitr. z. Gesch. d. Philosophie des Mittelalters; Münster 1912.

761) Necesse est mediam creaturam esse, quae fit ex simplici et composito, incorruptibili et corruptibili, intellectivo et non intellectivo. Et hoc est homo . . . Quod anima rationalis sit talis, probatur, quia virtus intellectiva est praeter corpus et eius actus praeter corpus; alioquin non reciperet species nisi hic et nunc, sicut sensus. A. a. O. De anima, S. 247.

762) Omnis substantia comprehensiva veritatis, in quantum est veritas, est immortalis; proportionaliter enim se habent comprehensivum et comprehensibile in notabilitate dispositionis; sed veritas, in quantum est, est immortalis; ergo substantia eius cognoscitiva est immortalis. A. a. O. S. 247.

Engels und des Menschen unterscheiden sich nur in der Art der Erkenntnis, nicht im Objekt. Bei der Trennung der Seele vom Leib wird darum nur die Art ihrer Erkenntnis, nicht ihre Substanz zerstört [763]). Keine materielle Kraft erinnert sich früherer Unbilden unter Festsetzung einer bestimmten Zeit, so die Tiere; ähnlich sorgen sie, wie die Ameise, nicht für eine bestimmte Zeit vor, wie die vernünftige Seele; darum ist diese immateriell und unsterblich [764]). Hier wird aus der Immaterialität direkt auf die Unsterblichkeit geschlossen. Ferner mit Gundissalin, bzw. Wilhelm von Auvergne und Johannes von Rupella sagt er, alles Zerstörbare hat eine begrenzte Zeit seines Seins, und je mehr es sich dem Ende nähert, desto schwächer wird es, nur die vernünftige Seele wird im Greisenalter nicht geschwächt, auch nicht ihre Tätigkeit. Die jüngeren sehen oder nehmen besser wahr, die älteren sind besser in der Einsicht. Ein neues Argument ist dem Pseudoareopagiten entnommen [765]). Gott hat allen Wesen nach dem Maße ihrer Empfänglichkeit von seiner Güte mitgeteilt, den einen das Leben, andern das Sensitive, andern das intellektive, gewissen auch die Glückseligkeit. Unter allen Geschöpfen sind die Engel und die menschlichen Seelen die edelsten. Also hat er ihnen die Glückseligkeit mitgeteilt. Diese kann ohne das ewige Sein unserer Seele nicht mitgeteilt werden [766]). Die Stelle dürfte allerdings dem Übersetzer des Pseudoareopagiten zuerst zuzuschreiben sein. Ähnlich ist das Argument, daß Gott ewiges Sein schon den Himmelskörpern verlieh, die Seele ist viel edler als diese; also hat er es auch ihr mitgeteilt [767]). Diesem Gedanken

[763]) Intellectus angeli et intellectus hominis differunt in modo apprehendi, non in comprehensibili . . . Idem ergo cognoscunt homo et angelus, sed differenter. Ergo cum separatur anima, non destruitur nisi modus intelligendi. A. a. O. S. 248.

[764]) Etsi irae bestiarum invadent eos, qui eas laeserunt, non tamen memorantur sub determinatione certi temporis. Similiter est de providentia; quia, etsi formica habeat providentiam, non tamen ad tempus determinatum; sed anima rationalis habet hoc; ergo est immaterialis, ergo est immortalis. A.a.O.S.248.

[765]) De div. nomin. IV, 1—4 Migne, P. gr. III 693.

[766]) Deus secundum possibilitatem recipientis communicavit omnibus bonitatem suam esse, quibusdam vitam, quibusdam sensitivam, quibusdam intellectivam, quibusdam beatitudinem, sed inter omnes creaturas nobilior est angelus et anima. Ergo eis communicavit beatitudinem; sed beatum esse non potest communicari absque perpetuo esse. Ergo et illud communicavit. A. a. O. S. 248.

[767]) Perpetuitas essendi est quoddam bonum, quod dominus communicavit quibusdam corporibus scilicet coelestibus. Ergo cum anima sit multum nobilior, et illi communicavit illud bonum; ergo anima habet esse perpetuum. A. a. O.

sind wir früher begegnet. Weil die Seele nicht eine Natur der Gegensätzlichkeit hat, kann sie weder durch die Tätigkeit eines andern, noch von sich aus zerstört werden. Dieses Argument hat schon Plato [768]). Zuletzt fehlt nicht das theologische Argument aus der ausgleichenden Gerechtigkeit. Die Quantität der Seele wird nach Augustin behandelt. Der Verfasser ist vom Aristotelismus in der Beweisführung nicht beeinflußt. Gundissalin kennt er wohl nur durch Johannes von Rupella.

Der Verfasser der philosophischen Summe kann nicht Robert Grosseteste sein; sie ist nicht vor 1267 abgefaßt. Der Kampf gegen den Averroismus, der die Einheit der Seelensubstanz angriff, muß bereits begonnen haben. Der Abschnitt über die Einheit und Substanzialität der vernünftigen Seele wird mit der Bemerkung eingeleitet, daß keiner der alten Weisen an der Einheit der menschlichen Seele gezweifelt hat [769]), denn es existiert ein vom sinnfälligen Körper des Menschen verschiedenes, ihn belebendes, wahrnehmendes und bewegendes Etwas, nach dessen Entziehung keines seiner Akzidenzien ihm innewohnen kann [770]). Auch bekannten sie, daß die Seele ein Teil des ganzen Kompositums Mensch, folglich wahre Substanz sei [771]). Was nicht Substanz ist, kann zu einem Kompositum nicht mitwirken. Weil die Seele ein konstitutives Element des Ganzen ist, das wir Mensch nennen, und weil sie den Körper, der das Leben in der Potenz hat, vervollkommnet, muß sie ein wesentlicher Teil des Ganzen sein in der Weise, wie die eine Form in der Materie Teil des ganzen Individuums ist [772]). Der Verfasser bedient sich also des aristotelischen Seelenbegriffs als eines in der Wissenschaft eingebürgerten Lehrgutes. Die Unkörperlichkeit der Seele wird augustinisch bewiesen. Sie kann nicht körperlich, d. h. nicht wirklich aus-

768) Dicimus, quod ex creatione habuit, ut ex actione alterius non possit corrumpi nec ex se, cum non habeat in se naturam contrarietatis. A. a. O. S. 249.

769) Nullus antiquorum sapientium de unitate animae humanae dubitavit. A. a. O. Summa philosophiae, tract. 11, c. 1, S. 457.

770) Esse enim aliquid aliud a corpore sensibili hominis ipsius vivificativum, sensitivum atque motivum, quo subtracto nullum horum accidentium corpori inesse potest. A. a. O. S. 457.

771) Animam partem esse totius compositi, quod est homo, ac per consequens veram substantiam eam esse professi sunt. A. a. O. S. 458.

772) Cum sit constitutiva sui totius, quod est homo et perfectiva corporis physici potentia vitam habentis, planum est ipsam partem esse sui totius essentialem per modum, quo forma una in materia pars est totius individui. A. a. O. S. 458.

gedehnt sein, sonst würde sie zugleich mit dem Körper, dessen Vervollkommnung sie ist, den Ort per se einnehmen und zwei Körper wären univoce am gleichen Ort. Sie hat keine bestimmte Lage, sondern ist überall im Körper, dessen Vervollkommnung sie ist, mit ihrem Wesen, wie Augustinus bezeugt [773]). Auch die ihr eigentümliche intellektive Tätigkeit schließt die Körperlichkeit aus. Sie ist auch zum Ebenbild des Schöpfers geworden und nimmt Teil an der Würde der ersten Formen, der Intelligenzen [774]), während sie zugleich als belebende und wahrnehmende Form denen der zweiten und dritten Würde angehört und so die allgemeinste der edlen Formen ist. Das alles ist sie als Akt des Körpers in der Einheit der Substanz. Unter Berufung auf Augustinus lehnt er die Zusammensetzung der Seele aus geistiger Materie und Form ausdrücklich ab [775]). Er findet einen Widerspruch darin, weil die Seele reine Form, die Materie reine Potenz ist; dazu kommt, daß dann bei der Ausbreitung der Seele im ganzen Körper eine zweifache Materie im gleichen Körper wäre. Sollte der Verfasser Franziskaner sein, so wäre Johannes von Rupella nicht mehr der einzige der alten Schule seines Ordens, der die Zusammensetzung der Seele aus Form und geistiger Materie ablehnt. Seine Auseinandersetzung mit Averroes kann hier nicht behandelt werden. Die Unsterblichkeitsbeweise werden durch die Schriftstelle eingeleitet, daß Gott nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden ist [776]). Augustinus und Plato haben die Unsterblichkeit zu beweisen sich bemüht, klarer haben es moderne Theologen gezeigt [777]). Der Verfasser scheint die Unsterblichkeitsbeweise Augustins in seiner platonisierenden Periode und jene Platos selbst nicht für sehr beweiskräftig zu halten. Wohl unter dem Einfluß von Johannes von Rupella werden die möglichen Arten der Zerstörung genannt, denen die Seele nicht unterliegen kann, so die Trennung

[773]) Ipsa nam situalis non est, ubique etiam in corpore, cuius est perfectio, per essentiam teste divo Augustino. A. a. O.; vgl. Epist. 166, 2 und 4 ad Hieron.; Migne, P. l. 33, 722.

[774]) Communicat itaque cum formis primae dignitatis, quae sunt formae intelligentiarum. A. a. O. S. 458.

[775]) Simplex namque iuxta divum Augustinum substantia est anima neque ex aliis naturis est, partesque non habet nisi ratione similitudinis, sed neque ei materia spiritualis iuxta eundem assignari potest. A. a. O. S. 461.

[776]) Matth. 22, 32; Mark. 12, 27; Luk. 20, 38.

[777]) Eandem tamen animae immortalitatem divus Augustinus et longe ante eum Socrates vel Plato convincere certa ratione nisi sunt, manifestius autem moderni theologi declaraverunt. A. a. O. S. 464.

der Form von der Materie oder das Fehlen der formalen Ursache, sei es derjenigen, welche nur die Vervollkommnung der Sache und nicht ein Teil ist, sei es derjenigen, die ein formaler Teil und ihre Vervollkommnung ist. Die immaterielle Seele kann nicht durch Trennung wesentlicher Teile wie Materie und Form zerstört werden [778]). Die Seele entbehrt auch der innern Gegensätzlichkeit von abwechselnd Tätigem und Leidendem [779]). Darin sieht der Verfasser wohl einen Hauptgrund für seine Ablehnung der geistigen Materie. Die Seele entbehrt auch der Gegensätzlichkeit der Formen in ihrer Substanz, weil sie aus solchen Formen auch nicht zusammengesetzt sein kann, denn derartige Formen gehören überhaupt nicht zum Substanzbegriff. Sie ist aber Substanz und gehört nicht zu den Naturen, die eine solche Gegensätzlichkeit einschließen [780]). Durch Gewalt kann sie nicht zerstört werden, weil man sie nicht berühren kann und weil sie durch nichts Materielles ernährt wird, bei dessen Entziehung sie untergehen müßte. Ihre Wirkursache ist der ungeschaffene Wille, der ihre Unzerstörbarkeit beschlossen hat, ihr Objekt die absolute Wahrheit, ihr Ziel das höchste Gut, für das sie erschaffen ist [781]). Den Schluß macht der moralisch-theologische Beweis, d. h. der Hinweis auf die notwendige Vergeltung für gut und bös in einer andern Welt, sowie die Gottebenbildlichkeit der Seele. Dann wird gegen Averroes polemisiert und auch dem Aristoteles die substanzielle Verschiedenheit des intellectus agens und possibilis zugeschrieben [782]). Obgleich der Verfasser den aristotelisch-thomistischen Seelenbegriff hat, bedient er sich nicht des seit Gundissalin bekannten Arguments aus der Unabhängigkeit der rein intellektiven Tätigkeiten vom Körper und seinen Organen zu einem metaphysischen Beweis. Lebte er etwa in einer Zeit, wo die Lehre des hl. Thomas,

---

778) Cum sit iuxta eos anima immaterialis, non est in ea possibilis divisio formae a materia etiam secundum nos. A. a. O. S. 465.

779) Cum careat contrarietate intranea agentium et patientium ad invicem, non erit ipsa per hanc viam destructibilis. A. a. O. S. 465.

780) Ipsam vere carere contrarietate formarum in sua substantia verum est, quia nec ex huiusmodi formis componi potest, cum sit huiusmodi formae, non de genere substantiae. A. a. O. S. 465.

781) Causa autem eius effectiva cum sit voluntas increata, quod semel bona ratione incorruptibile statuit . . ., sed et eius obiectum proprium, quod est veritas absoluta, finisque et complementum, quod est summum bonum, ad quod nata est, omnino est incorruptibile. A. a. O. 465.

782) Erraverunt enormiter Theophrastes et Themistius, posteriusque Averroes . . . et maxime Aristoteles, qui intellectum agentem ab intellectu possibili differre secundum substantiam arbitratur. A. a. O. S. 472.

der dieses Argument immer verwertete, ein Gegenstand heftiger Angriffe war besonders bei den Franziskanern? Er huldigt dem Augustinismus, ist aber sonst ein freier Geist wie Richard von Mediavilla, der sich nicht starr an die Schulmeinung hält, darum weist er auch die Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form ab.

St. Bonaventura († 1274),

der bedeutendste Schüler Alexanders, der letzte große Vertreter der alten Scholastik, welcher im Augustinismus die höchste menschliche Autorität in Glaubenssachen sah, sucht seinen Augustinismus mit der peripatetischen Lehre, die er besser als sein Lehrer kennt, in Einklang zu bringen. Er behält auch dessen Lehre von der Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form bei und verteidigt sie, um sie ohne Gefahr des Widerspruchs seinen Unsterblichkeitsbeweisen zugrunde legen zu können, die er in seinem Hauptwerk, dem Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, angefangen 1248, behandelt. Die vernünftige Seele, nicht aber die Tierseele, hat eine geistige Materie [783]). Einige schreiben ihr nur eine Zusammensetzung ex quo est und quod est zu, weil die vernünftige wie die Tierseele als einfache Geister keine Materie haben könnten. Weil aber die vernünftige Seele leiden und handeln, ihre Eigenschaften wechseln und in sich subsistieren kann, bedarf es der Zusammensetzung aus Materie und Form [784]). Die Tierseele braucht diese Zusammensetzung nicht, weil sie keine vom Körper unabhängige Tätigkeit hat und nicht für sich subsistiert. Die Materie der vernünftigen Seele unterliegt weder der Ausdehnung, noch Privation noch Korruption, und wird deshalb geistige Materie genannt [785]). Wenn die intellektive Substanz nur durch Abstraktion von der Materie erkennt, so tut sie es nicht deshalb, weil sie gänzlich immateriell ist, sondern weil der Gegenstand sich nicht in der Wirklichkeit mit ihr vereinigen kann,

---

[783]) Anima rationalis, non autem brutalis, habet materiam, quae vocatur spiritualis. Comment. in 4 libros Sententiarum Petri Lombardi, P. 2 in II S. d. 17 a. 1, q. 2 concl.; Ed. Quaracchi.

[784]) Sed cum planum sit animam rationalem posse pati et agere et mutari ab una proprietate in aliam et in se subsistere, non videtur, quod illud sufficiat dicere, nisi addatur esse in ea compositio materiae et formae. A. a. O.

[785]) Illa autem materia sublevata est supra esse extensionis et supra esse privationis et corruptionis et ideo dicitur materia spiritualis. A. a. O.

sondern nur in einem von ihr abstrahierten Bilde [786]). Deshalb braucht die intellektive Substanz nicht ohne Materie zu sein, denn die von ihrer eigenen Materie abstrahierte Sache kann gut in einem andern Ding mit eigener Materie und Form entstehen, wie das Bild der Farbe im Spiegel [787]). Wenn man verlangt, daß eine Form um so einfacher sein müsse, je edler sie ist, so trifft dies auf die reinen Formen zu. Die Seele ist aber nicht nur Form, sondern auch hoc aliquid [788]). Nichtsdestoweniger kann sie einfacher als andere Formen genannt werden [789]). Der Begriff der Einfachheit kann vom Fehlen konstitutiver oder quantitativer Teile gelten [790]). Die vernünftige Seele ist zwar nicht einfacher hinsichtlich konstitutiver Teile, deren sie zu ihrer Vervollkommnung braucht, nämlich Materie und Form, wodurch sie ein Ding per se ist, aber einfacher durch den Mangel an quantitativen Teilen. Nach dieser Rechtfertigung konnte Bonaventura zu den Unsterblichkeitsbeweisen übergehen, ohne den Vorwurf fürchten zu müssen, die Seele sei nach seiner Theorie nicht einfach. Auch Thomas A. gesteht, daß die Seelentheorie von Alexander und Bonaventura die Unsterblichkeit nicht gefährde [791]). Die Unsterblichkeitsbeweise von Bonaventura enthalten wenig neue Gedanken, die wir nicht schon bei Gundissalin fanden, auf dessen Einfluß auch Endres hinwies [792]). Auch von Johannes von Rupella ist er abhängig. Aber auch hier zeigt er sich als Meister logischer Einteilung und lichtvoller Darstellung. Er betrachtet die Seele 1. in ordine, und erhält so theologisch-teleologische, 2. in se, und erhält so metaphysische Beweise. Jede der beiden Reihen enthält drei Beweise; so erhält er im ganzen sechs Beweise. Zuerst faßt er nämlich die Seele auf in ihrem Verhältnis zur gesamten Schöpfung, zur göttlichen Gerechtigkeit und zu ihrem Endzweck theologisch-

---

786) Vgl. Aristot. III De anima, text. 38, seq. c. 8.

787) Res enim abstracta a materia propria bene potest fieri in re alia, quae suam habet propriam materiam et formam sicut similitudo coloris in speculo. A. a. O.

788) Istud habet locum in his, quae sunt purae formae; anima autem non tantum est forma; immo etiam et hoc aliquid. A. a. O.

789) Nihilominus tamen ipsa anima simplicior aliis formis dici potest. A. a. O.

790) Simplex dicitur dupliciter, aut quod caret constitutivis aut quod caret partibus quantitativis. A. a. O.

791) Sum. thecl. I q. 75, a. 5 in corp.; c. Gent. II 50.

792) Die Nachwirkung von Gundissalins De immortal. animae; Philos. Jahrb. 1899; 12. Bd. S. 385.

teleologisch, dann nach Kraft, Akt, Objekt metaphysisch. In der Ordnung der Geschöpfe finden wir eine erste Materie und eine letzte Form; letztere gehört so gut zur Vervollständigung des Universums wie die erste Materie; diese ist unzerstörbar [793]), darum auch die letzte Form, die vernünftige Seele [794]). Zur Vervollständigung des Universums bedarf es der Verschiedenheit der Geschöpfe in richtiger Verbindung. Man findet eine unzerstörbare Substanz mit der Eigenschaft der Größe, die Himmelskörper, eine unzerstörbare ohne Größe, und auch nicht mit ihr verbunden, Gott und die getrennten Substanzen oder Intelligenzen [795]). Daher muß es auch eine mittlere unzerstörbare Substanz ohne Größe geben, aber mit ihr verbunden. Theologisch betrachtet er die Seele im Licht der göttlichen Gerechtigkeit. Nichts Gutes bleibt unbelohnt, nichts Böses unbestraft von Gott, allerdings nicht immer in diesem Leben, darum muß es ein anderes noch geben. Man könnte einwenden, der aufgelöste Körper wird wieder auferweckt, so könnte auch die zerstörte Seele wieder ins Dasein gerufen werden. Aber die Seele, entgegnet er, ist aus nichts erschaffen und würde bei ihrer Zerstörung in das Nichts zurücktreten; daher würde sie nicht wiedererweckt, sondern eine neue, andere würde erschaffen werden [796]). Platonisch-augustinisch ist der Gedanke, nichts gut und recht Vollbrachtes dürfe einen schlechten Ausgang nehmen; der Mensch müsse eher sterben als von der Wahrheit des Lebens und der Wahrheit der Gerechtigkeit abweichen. Würde die Seele zerstört werden, würde auch die Gerechtigkeit, die in ihr ist, untergehen; also hätte das Erdulden eines solchen Todes einen schlimmen Ausgang schlechthin, was gegen die göttliche Gerechtigkeit ist [797]). Bonaventura verquickt hier, von den Schriften des platonisierenden Augustinus beeinflußt, die platonische Ideenlehre mit der göttlichen Gerechtigkeit. Nicht die Gerechtigkeit würde

---

[793]) Aristot. I. Phys. c. 9.

[794]) In II Sent. d. 19 a. 1, q. 1.

[795]) Aristot. VIII Phys. text. 86 c. 10; XII Metaph. text. 41 c. 7—8; Gregor, 4. Dialog. c. 3.

[796]) Cum enim anima ex nihilo sit creata, si corrumperetur, in nihilum contenderet; ergo non suscitaretur, sed alia anima de novo crearetur. A. a. O.

[797]) Nihil bene et iuste factum debet vergere in malum exitum, sed potius homo debet pati mortem quam recedere a veritate vitae et a veritate iustitiae; sed si omnino perimeretur anima, perimeretur omnino iustitia, quae inest in ipsa; ergo mortis perpessio malum haberet simpliciter exitum, quod est contra divinam iustitiam. A. a. O.

in diesem Falle untergehen, sondern Gott wäre nicht gerecht. Teleologisch ist noch folgender Beweis. Mit Aufhebung des letzten Zweckes, der die Haupttriebfeder des Handelns ist, werden alle andern Zwecke eitel und nutzlos. Der letzte Zweck jeder vernünftigen Tätigkeit ist die vollkommene Glückseligkeit. Wenn diese nicht existiert, ist alles fruchtlos, was die Seele tut. Wo diese ist, muß auch die Unsterblichkeit sein. Jede vernünftige Seele strebt naturgemäß nach Glückseligkeit; aber nichts ist fruchtlos in der Naturanlage, also muß die menschliche Seele zur Glückseligkeit, d. h. zur Unsterblichkeit gelangen. Metaphysische Beweise: Keine materielle und zerstörbare Kraft kann über sich selbst nachdenken. Die vernünftige Seele denkt in Erkenntnis und Liebe ihrer selbst über sich nach, also ist ihre Kraft nicht materiell, noch zerstörbar [798]). Wenn aber die Kraft unzerstörbar ist, dann ist es auch die Substanz [799]). Längst bekannt aus Gundissalin ist der Gedanke, daß jede Kraft, die durch ihr Zurücktreten vom Körper gestärkt und mächtiger wird, von Natur aus unzerstörbar ist, oder biblisch-moralisch ausgedrückt, je mehr der äußere Mensch ertötet wird, desto mehr offenbart sich der Geist und innere Mensch. Ferner, die rein intellektive Tätigkeit der Seele ist nicht vom Körper abhängig, weil sie keines Organs bedarf; darum hängt auch nicht die Dauer der Seele vom Körper ab [800]). Damit hängt die Tatsache zusammen, daß die intellektive Kraft nicht altert noch geschwächt wird im Laufe der Zeit, im Alter zeigt sich Weisheit und Klugheit [801]). Die Seele hat auch, weil sie alles erkennen kann, nichts Gegensätzliches; darum kann sie durch keinen Gegensatz zerstört werden. Endlich beweist er die Unsterblichkeit aus dem Objekt der Erkenntnis. Die vernünftige Seele ist zur Erkenntnis der Wahrheit geboren, diese ist unzerstörbar. Die Wahrheit ist von solcher Natur, daß die Leugnung der Wahrheit die Wahrheit setzt; also ist die vernünftige Seele, da sie der Wahrheit proportioniert ist, unsterblich

---

798) Vgl. Aristot. II De anima; text. 15, c. 4 und 8.

799) Nulla virtus materialis et corruptibilis nata est super se reflecti; haec per se manifesta sunt; anima rationalis secundum actum proprium nata est super se reflecti cognoscendo se et amando, ergo virtus animae rationalis non est materialis et corruptibilis; ergo est immaterialis et incorruptibilis; sed si virtus est incorruptibilis, et substantia. A. a. O.

800) Vgl. Aristot. I De anima, text. 12, c. 1 und III text. 4, c. 4.

801) Arist. I De anima text. 65, c. 4. Avicenna, V de anima, sive 6. Naturalium c. 2.

wie diese [802]). Bonaventura führt den Beweis wie Augustinus metaphysich, dann wäre er nur gültig, wenn seine Grundlage, die Ideenlehre es wäre, statt teleologisch; in diesem Falle wäre er, richtig formuliert, sicher gültig. Längst bekannt ist endlich aus Gundissalin, daß jede zerstörbare Kraft von einem unverhältnismäßig starken Objekt verletzt wird, während die intellektive Kraft, wenn sie Höheres, selbst das Höchste erkennt, deshalb das Geringere nicht schlechter erkennt und mehr sich ergötzt an der Erkenntnis des höchsten Lichtes als an der Erkenntnis des Geschöpfes [803]). Die Substanz wird erkannt aus der Kraft, die Kraft aus der Tätigkeit, die Tätigkeit aus dem Objekt. Bonaventura sagt uns auch, welchen Beweis er für den wichtigsten hält. Der gelehrige Schüler Augustins sieht nicht in dem metaphysischen, sondern in dem teleologischen Beweis aus der Betrachtung des Endziels der Seele den wichtigsten Grund ihrer Unsterblichkeit [804]). Bonaventura konnte die Wandlung in der Geistesentwicklung Augustins nicht verborgen bleiben. Augustinus hat später auf die Beweise seiner platonisierenden Richtung nicht mehr zurückgegriffen; er konnte es auch nicht. Der teleologische ist sein letzter. Diesem mißt auch Bonaventura den größten Wert bei. Sicherlich ist die Seele, sagt er, zur Teilnahme an der höchsten Glückseligkeit geschaffen. Das geht aus dem Rufen ihres natürlichen Verlangens hervor. Wir alle wollen unbestritten glückselig sein. Das kann niemand sein, der ein von ihm besessenes Gut verlieren kann, weil er daraus Grund zur Furcht, zum Schmerz hat und deshalb unglücklich ist. Wenn also die Seele für die Glückseligkeit veranlagt ist, muß sie unsterblich sein [805]). Dies ist der Beweis ex parte causae finalis. Die causa formalis ist das Ebenbild Gottes in der Seele. Die Seele wäre dieses Ebenbild

---

[802]) Necesse est proportionem esse cognoscentis ad cognitum sive potentiae obiectum; sed anima rationalis nata est cognoscere et intelligere veritatem; veritas autem est incorruptibilis, cum sit talis naturae, quod ipsa negatio veritatis veritatem ponat; ergo anima rationalis cum sit veritati proportionalis, et immortalis. In II Sent. d. 19, a. 1, q. 1.

[803]) Vgl. Aristot. II De anima text. 23, c. 12 und III c. 2 und 4.

[804]) Potissimus tamen modus deveniendi in eius cognitionem est ex consideratione finis; et hunc modum praecipue approbat Augustinus in XIII de Trinitate et in libro de civitate Dei. A. a. O. a. 1, q. 1, concl.

[805]) Omnes volumus esse beati; si igitur beatus esse non potest, qui bonum, quod habet, potest amittere, quia hoc ipso iam habet, unde timeat, unde etiam doleat, et ita, unde misere existat; necesse est ergo, quodsi anima facta est capax beatitudinis, quod ipsa sit per naturam immortalis. A. a. O. concl.

nicht, wenn sie sterblich wäre [806]). So hat auch bei Bonaventura wie bei seinem großen Vorbild der Glaube das letzte Wort. Übrigens wird der teleologische Beweis nochmals im Breviloquium kurz geführt. Die vernünftige Seele ist eine für die Beseligung fähige Form. Als solche erfaßt sie Gott mit Gedächtnis, Verstand und Willen; das heißt nach dem Bilde der Dreieinigkeit sein wegen der Einheit im Wesen und der Dreieinigkeit in den Kräften. Weil das, was selig ist, die Seligkeit nicht verlieren kann, muß das, was für die Beseligung befähigt ist, unzerstörbar und unsterblich sein. Darum muß die vernünftige Seele von Natur aus unsterbliches Leben besitzen [807]).

Johannes Pecham,

Schüler des hl. Bonaventura, lehrte in Paris um 1269, wurde Lehrer in Oxford, 1279 Erzbischof von Canterbury. Seine Unsterblichkeitsbeweise sind hauptsächlich enthalten in den von Spettmann, O.Fr.M., herausgegebenen Quaestiones de Anima [808]). Spettmann gibt eine Darstellung derselben in seiner Schrift: Die Psychologie des Johannes Pecham [809]). Die dort für seine Psychologie gegebene Charakteristik gilt auch für seine Unsterblichkeitsbeweise. „Pecham gehört mit der älteren Franziskanerschule zu denen, die hoffen, auf das alte Kleid des Augustinismus ohne Bedenken und mit gutem Erfolg den Flicken des neuen Aristoteles setzen zu können. Seine platonisch-augustinische Seelenauffassung ist an hinreichend vielen Stellen klar und unzweideutig ausgesprochen [810]). Pecham lehrt wie sein Lehrer die Zusammensetzung der Seele aus geistiger Materie und Form [811]). Als Autori-

806) Si est imago Dei, expresse ei assimilatur, hoc autem non esset, si mortis termino clauderetur. A. a. O.

807) Forma beatificabilis est capax Dei per memoriam, intelligentiam, et voluntatem et hoc est esse ad imaginem Trinitatis propter unitatem in essentia et trinitatem in potentiis . . . Et quia nihil beatum potest beatitudinem amittere, nihil poterat esse beatificabile, nisi esset incorruptibile et immortale; necesse igitur fuit animam rationalem immortali vita de sui natura esse viventem. Breviloq. p. 2, c. 9.

808) Johannis Pechami Quaestiones tractantes de Anima; Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.; Bd. XIX H. 5—6; Münster 1918; Quaestio II: Quaeritur, utrum anima rationalis sit immortalis.

809) Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.; Bd. XX H. 6; Münster 1919.

810) Die Psychologie des Joh. Pecham S. 9.

811) Vgl. Spettmann, Texte q. XXX, 183 ff., ebenda q. IV 49; im Sentenzenkommentar: „Nulla creatura est pure simplex, quin componatur ex aliis, ut haec substantia, vel quin componatur alteri, ut materia prima"; Sent. fol. 33Va; nach Spettmann, die Psychologie des J. Pecham S. 14.

täten für diese Lehre nennt er nicht Avicebron, sondern den Pseudoboethius de unitate et uno Gundissalins und die pseudoaugustinische Schrift de mirabilibus s. scripturae. Dazu kommen zwei metaphysische Sätze. Der eine, der Metaphysik des Avicenna entnommen, enthält den aristotelischen Gedanken: Omne quod incipit post non esse, habet materiam [812]); der andere ist neuplatonisch: Malum non potest esse nisi in eo, in quo est materia. Im Sentenzenkommentar werden noch drei Gründe angeführt: 1. Alles, was sich bewegt in und durch sich selbst, besteht aus zwei Elementen, dem zunächst Bewegten und Bewegenden, diese sind Materie und Form. 2. Grund der Möglichkeit ist die Materie. Die Seele hat mögliches Sein, weil sie der Veränderung unterworfen ist, also hat sie Materie. 3. Die Materie ist Prinzip der Individuation. Die Seele ist nach der Trennung vom Leibe etwas Individuelles, also hat sie Materie.

Den Unsterblichkeitsbeweisen werden Autoritäten der Vernunftwissenschaft vorausgeschickt. Als ersten nennt er Cicero, dann Plato. Aristoteles dagegen halte den Intellekt für sterblich. Über allen steht Augustinus. Während Bonaventura sechs Beweise in den zwei Gruppen in ordine und in se vorlegt, hat Pecham deren sieben. Bei jedem fast nennt er einen hervorragenden Vertreter oder den Urheber des Beweises, nämlich Augustinus (zweimal), Anselm, einen Peripatetiker, Avicenna, und sogar den hl. Petrus in den Clementinen. Der Einfluß Gundissalins ist unverkennbar, wohl auf dem Weg Wilhelm von Auvergne—Johannes von Rupella. Die Beweise werden geführt: 1. ex ratione obiecti moventis (Augustin), 2. ex ratione intellectualis operationis (ein Peripatetiker), 3. ex ratione desiderii proficientis (Anselm), 4. ex ratione virtutis proficientis (St. Petrus), 5. ex dignitate suae substantiae (Avicenna), 6. ex ratione suae vitae (Augustin), 7. ex consideratione divinae providentiae [813]). Zuerst hat der platonisierende Augustinus das Wort. Die unvergängliche Wissenschaft oder die Wahrheit ist mit der Seele als ihrem Subjekt unzertrennlich verbunden, also kann die Seele nicht untergehen [814]). Er erkennt jedoch wie der spätere Augustinus die Unhaltbarkeit dieses platonischen Standpunktes, weil damit auch die Ewigkeit der Seele ex parte ante gegeben wäre; darum sucht er den Beweis zu verbessern durch die aristotelische Philosophie. Ein Vermögen

---

[812]) Vgl. Met. XII, 2, 1069 $^{24-25}$; Met. VII 7, 1032 a ^{20}.

[813]) A. a. O. Quaestiones S. 20.

[814]) Aug. I Solil. c. 19; P. l. 32, 901.

wird aus seinem Objekt erkannt [815]), oder das Objekt ist dem Vermögen proportioniert[816]). Die intellektive Seele hat zum Objekt die unvergängliche Wahrheit, also ist sie selbst unvergänglich. Auch so wird der Beweis nicht besser. Wenn das Objekt a parte ante wie a parte post ewig ist, wie die Wahrheit, müßte bei richtiger Proportion es auch die Kraft sein. Auch kann die volle Wahrheit, oder die Idee der Wahrheit nicht das Objekt sein, auch hier fehlt die richtige Proportion. Sie ist mehr das Mittel zur Erkenntnis der Objekte, darum sagt er selbst, kein geschaffenes Vermögen, welches mangelhaft ist, erkennt ohne das Licht der unerschaffenen Wahrheit, welche allein eigentlich unsterblich ist [817]). Wohl ist Gott, die unerschaffene Wahrheit, das höchste Objekt für die vernünftige Seele, aber nicht in erschöpfender Weise, es fehlt darum die richtige Proportion. Nicht metaphysisch, sondern teleologisch ist der Beweis zu führen, wenn ihm Geltung zukommen soll. Eine weitere Stütze für den Beweis findet er darin, daß der Intellekt sich keines Organs bedient, weil er über alle Materialität erhaben ist, darum ist auch sein Objekt nicht materiell oder organisch und die Seele hat kein organisches Sein [818]). Dieser Gedanke kann nicht als Stütze des Beweises ex ratione obiecti dienen, sondern ist ein Beweis für sich ex ratione operationis. Er ist auch anders zu fassen. Aus der organlosen Tätigkeit des Intellekts ist nicht zuerst auf ein immaterielles Objekt wie die Wahrheit zu schließen, sondern unmittelbar auf die Fähigkeit, nach der Trennung vom Körper weiter leben zu können. Hier trifft zu, was Spettmann sagt; auf das alte platonisch-augustinische Kleid wird ein neuer aristotelischer Flicken gesetzt. Ein anderer Grundsatz lautet: Omne recipiens est denudatum a recipiendo; d. h. die vernünftige Seele nimmt alles Materielle in immaterieller Weise auf, indem sie die Objekte aller Bedingungen der Stofflichkeit und Zerstörbarkeit entkleidet, darum muß sie selbst von aller Stofflichkeit der erzeugbaren und zerstörbaren

---

815) Vgl. Aristot. de Anima II; 4 text. 33.

816) Quae ratio efficaciam habet per hunc modum: Cognoscitur potentia per obiectum suum. A. a. O.

817) Nulla autem virtus creata, quae est defectibilis, apprehendit sine refulgentia veritatis increatae, quae sola proprie est immortalis. A. a. O.

818) Nullo organo per se utitur, cum sit res super omnem materialitatem elevata. Ergo obiectum eius non est materiale vel organicum. Et ipsa per consequens esse non habet organicum. A. a. O. S. 20.

Dinge frei sein [819]). Der Schluß ist verfrüht und beweist zunächst nur die Geistigkeit und Immaterialität des erkennenden Subjekts. Ex ratione intellectualis operationis wird vom richtigen Grundsatz ausgegangen, daß eine Kraft, deren Tätigkeit nicht vom Körper abhängt, selbst nicht von ihm abhängt. Die intellektive Seele erkennt ohne Vermittlung des Körpers, was sich bei der Reflexion über ihr Denkvermögen offenbart. Sie weiß um ihr Erkennen und erkennt ihren eigenen Körper, dabei bedient sie sich keines Mediums zwischen sich und ihrem Körper; das Körperliche nimmt sie nur immaterialisiert auf. Sie hängt also nicht vom Körper ab und nimmt an seinem Untergang nicht teil. Aber wird sie vielleicht später einmal untergehen? Sie ist, wie Cicero in den Tuskulanischen Gesprächen aus der Tätigkeit und den Objekten der Seele zeigt, eine göttliche Kraft und wird deshalb überhaupt nicht untergehen [820]). Der platonische Bewegungsbeweis wird mit einer Verbesserung benützt. Was nur von sich aus bewegt wird, leidet nur von sich aus. Die Seele wird allein von sich bewegt nach dem freien Willen; also leidet sie allein von sich aus, und wird, wenn sie bewegt wird, nur von sich aus zerstört [821]). Damit schließt er den Beweis, den er jenen Platos und Ciceros nennt. So war er aber von beiden nicht aufgefaßt. Pecham will wohl sagen, der freie Wille, der in der Seele die Bewegungsursache sei, werde an ihrem Untergang nicht freiwillig arbeiten. So mag er als weiterer Beleg für die Überlegenheit und Unabhängigkeit der Seele in ihren rein geistigen Tätigkeiten dienen. Weiter wird mit Avicenna [822]) darauf hingewiesen, daß der Intellekt vieles Intelligible mit unbegrenzter aktiver, nicht nur passiver Kraft erkennen kann, wie die Hyle die Formen faßt [823]). Ex ratione desiderii proficientis wird teleologisch die Unsterblichkeit gefolgert aus dem natürlichen Streben der Seele nach Glückseligkeit, welche in der Vervollkommnung der Seele aus der Fülle der Wahrheit und Güte besteht; dabei wird zum erstenmal unseres Wissens des Anselmschen Beweises im Monologium gedacht. Ex ratione virtutis pro-

819) Cum igitur anima rationalis sit receptiva omnium materialium immaterialiter, secundum quod spoliantur ab omnibus conditionibus materialitatis et corruptibilitatis, necesse est intellectum carere omni materialitate rei generabilis et corruptibilis. A. a. O.

820) A. a. O. S. 21; vgl. Cicero, Tuscul. disp. 1, 29.

821) Quod solum a se movetur, a se et patitur naturaliter. Anima solum a se movetur secundum liberum arbitrium. Ergo a se solo patitur. Et ita, si movetur, a se corrumpitur. A. a. O. S. 21.

822) Vgl. l. VI Natur. V. 2.

823) A. a. O. S. 22.

ficientis wird, wie so oft seit Gundissalin, auf das Fortschreiten der intellektiven Kraft hingewiesen, die im Greise mächtiger ist als im Jüngling. Wenn bei manchen älteren Menschen dies nicht zutrifft, so liegt das in der Verletzung des Organs. Das schärfere Urteil und den erfinderischen Geist bei älteren Leuten führt er neuplatonisch auf die größere Verbindung mit dem ewigen Licht zurück. Ex ratione dignitatis substantiae wird aus der Würde der intellektiven Substanz im Gegensatz zur materiellen auf ihre Unvergänglichkeit geschlossen. Weil sie aus keiner materiellen Form eduziert wird, da sie durch schöpferischen Akt aus dem Nichts entsteht, kann sie auch nicht durch Zerstörung in eine Form aufgelöst werden[824]). Da die Seele ferner nicht aus Gegensätzlichem zusammengesetzt ist, hat sie keinen Grund zur Zerstörung in sich[825]). Er versteht mit Cicero unter Gegensätzlichem alles, was der immateriellen Einfachheit widerstrebt wie Vermischung, Verschmelzung, Verbindung, wobei er natürlich jene aus geistiger Materie und Form ausnimmt. Ex ratione vitae wird aus dem Eigenleben der Seele gegenüber dem Leben des Leibes auf ihre ewige Dauer geschlossen. Sie hat in sich keine Prinzipien der Auflösung. Den Schluß macht der theologische Beweis ex ratione divinae providentiae, richtiger iustitiae. Wenn es keine Vergeltung für die Tugend gibt, muß man auch nicht den Tod aus Liebe zur Tugend wählen. Dagegen sprechen alle Weisen und die Übereinstimmung aller; das ist ein Beweis für die Wahrheit. So geht der theologische Beweis über in den historischen. Deshalb erinnert er auch an die Worte Ciceros, wie wir von Natur aus an Götter glauben, so glauben wir auch an die Fortdauer der Seele unter Zustimmung aller Völker[826]). Im Sentenzenkommentar schließt er aus der Gottebenbildlichkeit der Seele auf ihre Unsterblichkeit. Das Ebenbild erfaßt Gott ohne Vermittlung eines Organs. Was sich so betätigen kann, kann ohne Organ subsistieren[827]). Das ist kein Beweis für sich, sondern nur ein Beleg für den metaphysischen.

---

824) Quod ex nulla forma materiali potest educi, non potest in aliquam formam corruptione resolvi. A. a. O. S. 23; Aristoteles sagt, alles wird in das, woraus es ist, aufgelöst; Phys. III. 1 Text. 45.

825) Cum non sit composita ex contrariis, non habet in se causam corruptionis. A. a. O. S. 23.

826) Tuscul. Disput. 1, 16.

827) Quoniam si est imago, est immortalis; quia imago capax est Dei; Deus autem non capitur mediante organo. Cum igitur per regulas physicas anima, quae potest operari sine organo, possit etiam sine organo subsistere, sequitur, si anima sit capax Dei, quod sit immortalis. Fol. 19r a.

Richardus de Mediavilla (Middleton; † 1307),

Schüler des hl. Bonaventura, „steht gleichwohl in der Lehre und Anschauungsweise dem hl. Thomas näher als die übrigen Franziskanertheologen“ [828]). Mit Cassiodor stellt er an die Spitze den Autoritätsbeweis aus der Schrift. Weil wir dort lesen, die Seele sei nach dem Bild des Schöpfers erschaffen, wer wagt gegen diese Autorität sie sterblich zu nennen? Wie könnte sie als vergängliches Wesen Gottes Ebenbild sein? [829]) Cicero und Cassiodor entnimmt er auch das teleologische Argument, die Seele erfasse den Ewigkeitsgedanken; sie wünsche nach dem Tode des Körpers Ruhm zu hinterlassen und ewig gelobt zu werden. Ferner, was wir uns als richtig erstrebenswertes Ziel vorsetzen, muß uns, wenn wir es erreicht haben, besser machen. Das kann nur bei dem geschehen, der lebt; wer zur Ehre Gottes den Tod erwählt, kann durch diesen Tugendakt nur besser werden, wenn er nach dem Tod weiter lebt [830]). Kein Geschöpf erstrebt naturgemäß das, wozu es keine natürliche Veranlagung hat. Die vernünftige Seele erstrebt aber Verewigung des Lebens nicht nur der Spezies nach, sondern auch als Individuum. Also hat sie dieses Streben als natürliche Befähigung, unter dem Generaleinfluß Gottes [831]). Der theologisch-moralische Beweis wird so formuliert: Bei gerechtem Richter müssen die Guten mehr Gewinn vom vollbrachten Guten, die Bösen mehr Strafe vom verursachten Übel haben; hienieden haben viele Böse großen Lohn vom Guten, zu wenig Strafe für das verübte Schlechte, die Guten große Bestrafung für Böses, zu wenig Lohn für das vollbrachte Gute. Das muß in einem andern Leben ausgeglichen werden. Die metaphysischen Beweise sind bekannt. Das zerstörbare Vermögen wird verletzt und geschwächt durch ein zu stark wirkendes Objekt, der Intellekt wird gestärkt. Die vernünftige Seele vollzieht vom Körper unabhängige Tätigkeiten, indem sie einen Gegenstand in seinem Sein erfaßt und frei auswählt, über sich und ihr Handeln in Erkennen und Wollen reflektiert, was nur ein organloses Vermögen leistet. Intellekt und Wille

---

828) Scheeben bei Hurter, Nomenclator, t. 2, S. 467 Anm.; Innsbruck 1906.

829) In II Sent. d. 19, q. 1, a. 1; Venet. 1509.

830) A. a. O. Resp.

831) Nulla creatura naturaliter appetit illud, quod non habet aptitudinem naturalem; sed anima rationalis naturaliter appetit perpetuari in vita, non tantum secundum speciem, sed etiam secundum individuum; ergo ad perpetuitatem vitae habet aptitudinem naturalem, per quam perpetuatur in vita naturali, supposita tamen influentia Dei generali. A. a. O. Resp.

der vernünftigen Seele werden darum nicht zerstört, folglich auch nicht ihre Substanz [832]). Überhaupt kann ein Wesen nur zerstört werden durch Entziehung des Einflusses seines verursachenden Grundes, oder durch die Tätigkeit eines Gegensätzlichen, mag die gegensätzliche Wirkung von einem innern oder äußern Prinzip herkommen. Durch Entziehung dieses Einflusses ist jedes beliebige Geschöpf zerstörbar, weil Gott der erste Ursprung jedes Geschöpfes ist; er ist nicht nur der Grundstein seines Werdens, sondern auch seiner Subsistenz. Die vernünftige Seele kann nicht durch die Entziehung eines kreatürlichen Einflusses zerstört werden, auch nicht durch die gegensätzliche Wirkung eines kreatürlichen Agens, weil die Materie derselben nicht die Fähigkeit für eine Form einer andern Spezies besitzt. Was nämlich keine homogene Materie mit dem Einzelweisen einer andern Spezies besitzt, ist nicht natürlicherweise veränderlich zu einer andern Form, folglich auch nicht zerstörbar durch die natürliche Tätigkeit eines Geschöpfes nach dem Grundsatz des Aristoteles: generatio unius est corruptio alterius und umgekehrt [833]). Die Natur erstrebt zuerst Erzeugung, Zerstörung nur ex consequenti. Die Tierseele ist sterblich, weil ihr Körper nicht wie der des Menschen für die Auferstehung bestimmt ist [834]). Sie hat nur eine sensitive Tätigkeit, die sich nicht ohne den Körper vollzieht, und wird in ihrer Natur aus der Potenz der Materie eduziert, darum hängt ihr Sein vom Körper und seiner Disposition ab [835]).

---

832) Anima rationalis habet actum non dependentem a corpore, quia intelligit rem subesse, quam libere elegit, et se potest reflectere super se et super actum suum cognoscendo et volendo, quae facere non potest potentia non habens actum nisi mediante organo corporis; sed potentia habens actum non dependentem a corpore non corrumpitur cum corpore. A. a. O. Resp.

833) Rationales animae et aliae creaturae naturaliter incorruptibiles per solam subtractionem alicuius creatae influentiae corrumpi non possunt, nec per actionem contrariam agentis creati, quod in ipsarum materia non est possibilitas ad formam alterius speciei eo, quod non est unigenea cum materia rerum alterius speciei; quae autem non habent materiam unigeneam cum re alterius speciei, non sunt transmutabilia naturaliter ad formam aliam et ex consequenti non per actionem naturalem ab aliqua creatura sunt corruptilia. A. a. O. Resp.

834) Resurrectio corporum humanorum erit propter immortalitatem animae, sed brutorum corpora non resurgent; ergo eorum animae immortales non sunt. A. a. O. q. 2 contra.

835) Per naturam educitur de potentia materiae exeuntis in potentia ad formam alterius speciei; unde suum esse dependet a corpore et ex debita dispositione ipsius corporis. A. a. O. q. 2 Resp.

§ 13. Die Unsterblichkeitsbeweise bei den Dominikanern.

Moneta Cremonensis († 1235)

war einer der ersten Dominikaner. Er wirkte als magister artium in der Lombardei und bekämpfte in Wort und Schrift die Lehren der Katharer und Waldenser. In einer gegen sie verfaßten Schrift, adversus Catharos et Waldenses, verteidigt er auch den Unsterblichkeitsglauben. Er bemerkt aber, daß er den Katharern, den Armen von Lyon und den lombardischen Sekten in diesem Punkte nichts vorzuwerfen habe, sondern gewissen andern Elementen, die er aber nicht nennt. Vielleicht meint er die Amalricianer, die Anhänger des David von Dinand. Er teilt die Beweise in Schrift- und Vernunftbeweise ein [836]). Entsprechend dem apologetischen Zweck seiner Schrift stellt er Einwürfe und Verteidigungsgründe einander gegenüber. Er beginnt mit dem Einwand beim Prediger, Eccles. 3, 19, Mensch und Tier haben im Tode das gleiche Schicksal, und betrachtet die Stelle als Einwand des Gegners, nicht als Frage oder Behauptung des Predigers. Dann folgt I Tim. 1, 17 „Regi autem saeculorum immortali, invisibili solo Deo". Nach Moneta ist Gott allein so unsterblich, daß er seine Unsterblichkeit ist, d. h. seine Vollkommenheiten sind mit seinem Wesen identisch [837]). Dann werden einige Sätze des Damaszeners vorgelegt, der den Engeln Unsterblichkeit aus Gnade, nicht von Natur zuschreibt [838]) und an gleicher Stelle alles Geschöpfliche für veränderlich und alles, was einen Anfang hat, für natürlich begrenzt hält, woraus gegen die Unsterblichkeit Einwendungen erhoben werden könnten. Die Unsterblichkeit unserer Seele, sagt er, ist in dem Sinne eine Gnade, daß Gott sie in das Nichtsein zurückkehren lassen könnte, aus dem er sie herausführte [839]). Mensch und Engel haben die Unsterblichkeit per participationem, non per essentiam wie Gott, dessen Wesen seine Unsterblichkeit ist und in dem es keinen Unterschied von quo est und quod est gibt. Von Natur veränderlich können allerdings alle Geschöpfe genannt

[836]) Quod anima humana non moriatur cum corpore, potest probari multipliciter, primo per scripturam divinam, secundo naturali ratione. Adversus Catharos et Waldenses libri quinque; Ed. Richinius, Romae 1743; l. 5, c. 4, S. 416.

[837]) Ipse solus ita est immortalis, ut sit sua immortalitas. A. a. O.

[838]) De fide orthod. l. 2, c. 3.

[839]) Deus enim posse habet vertere eam in non esse, sicut de non esse eam duxit in esse. A. a. O. S. 418.

werden, weil die eigene Natur nicht zur Erhaltung ihres Seins genügt, wenn die erste Ursache ihnen die erhaltende Kraft entzieht; sonst nennt man nur solche Naturen wandelbar, die aus Gegensätzlichem bestehen wie die zusammengesetzten Körper. Wandelbar ist die Seele in Geist und Willen. Gegen die Unsterblichkeit lautet ein Haupteinwurf: Jedes Kompositum ist natürlich teilbar und in seine Prinzipien auflösbar, während alles Einfache unteilbar ist; die Seele ist zusammengesetzt, demnach teilbar und zerstörbar. Ihre Zusammensetzung wird gestützt mit Boethius, Avicebron und Avicenna [840]). Moneta entgegnet, unter dieser Voraussetzung müßte auch der Engel sterblich sein. Jedes Kompositum ist auflösbar in seinen Prinzipien entweder secundum rem wie die zerstörbaren Wesen, oder nur secundum rationem wie die geistigen Substanzen [841]). Weitere Einwände entstehen aus der Beziehung des Intellektes zu den Sinnen, aus der Hinderung und Verminderung seiner Tätigkeit bei der Schwächung des Körpers. Sie finden ihre Erledigung im Sinne von Gundissalins De immortalitate, ebenso der Einwand von den Seelenleiden wie Leid, Trauer und Schmerz. Auch kann geltend gemacht werden, die vegetabilische und sensitive Seele sind sterblich, obgleich sie eine substantia spiritualis sind wie die vernünftige Seele, deshalb scheint auch diese sterblich zu sein. Werden die Substanzen nämlich eingeteilt in körperliche und geistige, letztere in die getrennten Intelligenzen und die mit Körpern verbundenen Seelen, so werden die drei Arten von Seele nur die drei Spezies derselben Gattung darstellen und auch das gleiche Schicksal haben, alle drei sterblich oder unsterblich sein. Zur Widerlegung werden wieder ganz nach Gundissalin die vier Zerstörungsmöglichkeiten genannt, Zerstörung eines Wesens durch Zerstörung seines Subjekts, oder Trennung seiner Teile, durch die Wirkung eines Gegensätzlichen, welches die Trennung der Form von der Materie herbeiführt, oder durch Entziehung seines Grundes [842]). Zur Widerlegung wird unterschieden zwischen der bloß körperlichen Form, die sich ganz auf ihre Materie stützt, sie nicht trägt, sondern von ihr getragen

840) Idem dicit Avicebron; idem dicit Avicennas dividens substantiam in simplicem et compositam; simplicem autem dividit in materiam et formam; compositam in corpoream et spiritualem substantiam; ergo spiritualis, ut anima, composita est. A. a. O. S. 418.

841) Omne compositum est resolubile in sua principia secundum rem, ut ea, quae corruptibilia sunt; alia secundum rationem tantum, ut substantiae spirituales. A. a. O. S. 418.

842) A. a. O. S. 421.

wird, der vegetabilischen und sensitiven, auf die sich ihre Materie stützt, von der sie auch getragen und regiert wird, doch so, daß die Tätigkeit der Form sich nur mit der Materie und durch sie vollzieht, und zwischen der vernünftigen Seele. Letztere steht in der Mitte zwischen den reinen Intelligenzen und der sensitiven Seele, weil sie durch die sensitiven Kräfte mit der Materie verbunden, durch den Intellekt von ihr getrennt ist [843]). Halten einige mit dem Doctor Parisiensis (wohl Wilhelm von Auvergne) die vegetabilische und sensitive Seele für bloße Formen, dann gehen diese als solche unter nach der ersten Zerstörungsart durch die Zerstörung ihres Subjekts; sind sie Substanzen, dann gehen sie nach der vierten Art unter, weil die causa prima ihnen die erhaltende Kraft nach der Zerstörung ihres Subjekts entzieht, da ihr fernerer Bestand nutzlos ist [844]). Aber auch die menschliche Seele scheint unterzugehen wegen ihrer vegetabilischen und sensitiven Kräfte, durch welche sie mit dem Körper verbunden ist. Die Lösung erfolgt wieder nach Gundissalin. Die sensitiven Kräfte sind sekundäre, die intellektiven Hauptkräfte und die vornehmsten. Die sekundären sind ihretwegen da und werden von ihrer Kraft angezogen [845]). Jetzt folgen die positiven Beweise für die Unsterblichkeit. Schon die Einteilung verrät ihre Quelle, wenn er auch den Namen nicht nennen würde. Er teilt die Vernunftbeweise in solche ex communibus und ex propriis ein, und als Quelle nennt er Wilhelm, bzw. Gundissalins Traktat De immortalitate animae [846]). Er erklärt, ihm gern in seiner Abhandlung folgen zu wollen, da er eine Leuchte der Wissenschaft und durch Reinheit seines Lebens berühmt sei und auch andere vor ihm dem Wilhelm

---

[843]) Substantia spiritualis dividitur in substantiam omnino seiunctam a corporea materia et substantiam spiritualem omnino ei coniunctam et in substantiam spiritualem mediam, qualis est anima humana, quae coniuncta substantia est omnino quoad vires, quas communicat cum sensibili, separata autem substantia est quoad potentiam intellectivam. A. a. O. S. 421.

[844]) Sunt autem, qui ponunt, quod utraque anima substantia spiritualis est sicut humana anima et composita ex materia et forma spirituali . . . essentia utriusque animae post mortem omnino otiosa esset et inutilis et frustra influeret prima causa virtutem suam super eam ad conservandam eam. A. a. O. S. 421.

[845]) Convenientius est, ut ea, quae principalia sunt et nobilia in aliquo, trahant ad fortitudinem suam secundaria et ignobilia quam e contra A. a. O. S. 422.

[846]) Etiam his modis atque rationibus usus est in tractatu suo de animae immortalitate magister Guillelmus de Arvernis, Parisiensis Episcopus. A. a. O. S. 422.

in derselben Abhandlung folgten [847]). Der Traktat galt also damals noch als Originalwerk Wilhelms und war verbreitet. Das apologetische Werk Monetas dürfte vor der Summa de Anima des Johannes von Rupella geschrieben sein, dieser daher nicht mehr als der erste bekannte Benützer der Schrift gelten. Die rationes communes sind bei Moneta ganz wie in der Vorlage theologisch-moralisch aus der Gerechtigkeit und dem Gerichte Gottes abgeleitet. Die rationes propriae sind wie dort metaphysischer Art, aus der Tätigkeit der Seele erschlossen. Jede Substanz, deren Tätigkeit nicht vom Körper abhängt, hängt auch in ihrem Wesen nicht von ihm ab, sonst wäre die Tätigkeit edler und freier als das Wesen. Das Akzidens kann nicht freier sein als seine Substanz, das Getragene nicht freier und edler als sein Träger [848]). Die intellektive Tätigkeit der menschlichen Seele hängt nicht vom Körper ab, darum auch nicht ihr Wesen. Sie erleidet nicht wie körperliche Kräfte im Laufe der Jahre Schwäche und Abnahme, sondern Stärkung; ihre vorzüglichen Äußerungen, Ahnung und Weissagung treten sogar bei großer Schwächung des Körpers auf. Die Erkenntnis des Intellekts in der Ekstase ist keine gewaltsame oder zufällige, sondern eine freiwillige und natürliche, weil sie seine mächtigste und edelste Vervollkommnung ist als Abwendung vom Körper zu unkörperlichen und edlen Dingen. Nichts Natürliches aber ist schaden- oder todbringend [849]). Bei der Reflexion der intellektiven Tätigkeit auf sich selbst wie auf ihren Erkenntnisakt erfaßt die intellektive Kraft jedes einzelne von diesen, das leistet keine vom Körper abhängige Kraft [850]). Die Sinne erfassen nur äußere Objekte, nicht ihr Werkzeug noch Akt noch Beschaffenheit. Der Intellekt wird durch ein hohes Objekt befähigt zu andern Objekten, während bei der sinnlichen Kraft durch ein sehr stark

---

847) Quem et in hoc tractatu libenter sequimur, cum sit lumen scientiae et vitae puritate praeclarus, cum etiam ante nos alii eum in eodem secuti sunt. A. a. O. S. 422.

848) Omnis substantia, cuius operatio non dependet ex corpore, nec eius essentia dependet ab eodem, alioquin nobilior et liberior esset eius operatio quam eius essentia et quod accidit, quam id cui accidit, et quod sustinetur, quam id quod sustinet, quod esse non potest. A. a. O. S. 423.

849) Si vero naturalis est secessio a corpore, et applicatio ad res incorporales est naturalis huic virtuti nobili, nullum autem naturale noxium est aut mortiferum ei, cui naturale est. O. a. O. S. 424.

850) Per reflexionem intellectualis operationis suae ad se ipsam suam apprehensionem et qualitatem suam virtus intellectualis apprehendit unumquodque horum, nulla autem virtus dependens a corpore hoc facere potest. A. a. O. 425.

wirkendes Objekt eine Schwächung zur Erfassung eines andern eintritt. Keine Kraft kann über das, was ihr natürlich ist, hinausgehen, so kann die Sehkraft sich nicht über das Gebiet der Vorstellungsbilder erstrecken. Indem der Intellekt sich der Erkenntnis des Unzerstörbaren hingibt, muß er selbst von unzerstörbarer Natur sein [851]). Der Intellekt hat gleichsam zwei Gesichter; mit dem einen wendet er sich dem Körperlichen, mit dem andern dem Unkörperlichen zu. Durch dieses wird seine Vervollkommnung edler, je mehr er sich ihm zuwendet. Vervollkommnung und Erleuchtung entfernen ein Wesen vom Nichtsein [852]). Seine Tätigkeit erhebt sich über die Zeit in das Ewige hinein bei der Gotteserkenntnis. Einer überzeitlichen Tätigkeit muß auch ihre Substanz entsprechen [853]). Jede Zerstörung vollzieht sich in der Zeit und unter der Zeit. Sie kann keine Substanz angreifen, die überzeitlich ist [854]). Die Seele des Menschen unterliegt nicht den vier Zerstörungsarten. Sie ist kein Akzidens, geht also nicht durch Zerstörung ihres Subjekts zugrunde, kein Körper, also nicht durch Trennung quantitativer Teile. Aber es könnte eingewendet werden, die Form der Seele sei zwar immateriell, weil sie nicht in einer körperlichen Materie, aber doch in einer geistigen Materie sei, und sie sei wenigstens zerstörbar durch Trennung ihrer geistigen Form von ihrer geistigen Materie. Das trifft nicht zu. Die Form eines Kompositums wird von ihrer Materie entweder getrennt durch die Tätigkeit einer entgegengesetzten Form — das ist nicht möglich, weil der Form der Seele nichts entgegengesetzt ist —, oder weil das Kompositum naturgemäß aus Entgegengesetztem besteht. Die Seele ist nicht aus Entgegengesetztem zusammengesetzt [855]). Er-

---

851) Nulla virtus potest supra sibi naturale, ut visus non potest in phantasmata imaginationis; ergo cum intellectus possit supra incorruptibile, ipse est incorruptibilis naturae. A. a. O. S. 425.

852) Certum est autem, quod perfectio et illuminatio elongant a non esse. A. a. O. S. 425.

853) Actio ergo eius quaedam supra tempus est, ergo et substantia. eius. A. a. O. S. 426.

854) Substantia igitur animae humanae supra tempus est, ergo supra corruptionem, cum omnis corruptio fit in tempore et sub tempore. A. a. O. S. 426.

855) Forma alicuius compositi dividitur a materia primo per actionem contrariae formae, ut patet in elementis, quae contraria sunt invicem secundum suas materias; hoc autem non contingit in anima, quia eius formae nihil est contrarium . . . Secundo modo dividitur forma alicuius compositi a materia propria, quia ipsum compositum naturaliter est ex contrariis, ut patet in corporibus elementatis; anima autem non est composita ex contrariis; quare non est corruptibilis. A. a. O. S. 427.

zeugung und Zerstörung vollzieht sich, wie jeder Konflikt der Gegensätzlichkeit, nur in der Materie. Im Immateriellen besteht keine Gegensätzlichkeit und darum kein Konflikt. Die Form der Seele ist für die Aufnahme aller Dinge, bzw. ihrer Bilder empfänglich, wie die materia prima empfänglich ist für alle Formen. Schließlich wird ein Bewegungsbeweis versucht, aber nicht metaphysischer, sondern teleologischer Art. Alles, was bewegt, ist edler als das von ihm Bewegte[856]). Es gibt verschiedene Arten von Bewegendem und Bewegtem. Der Engel, eine geistige Substanz, die vom Körper ganz getrennt ist, bewegt keinen Körper. Andere geistige Substanzen, die mit einem Körper verbunden sind und ihn bewegen, haben verschiedene Grade. Den ersten Grad nimmt nach den Philosophen die geistige Substanz ein, die einen unzerstörbaren Körper bewegt, den Himmel; sie ist unzerstörbar. Eine andere Substanz bewegt einen zerstörbaren Körper und ist selbst zerstörbar. Zwischen beiden muß es ein Mittleres geben, bei dem das Bewegende unzerstörbar, das Bewegte zerstörbar ist. Er selbst glaubt nicht, daß der Himmel von einer Seele, wer immer sie sei, bewegt wird. Er formuliert den Beweis so: Der Himmel wird von irgend einer Natur bewegt und ist ein unzerstörbarer Körper; dann gibt es zerstörbar Bewegendes und Bewegtes; in der Mitte muß etwas liegen, bei dem das Bewegende unzerstörbar, das Bewegte zerstörbar ist[857]). Moneta hat das Material bei Gundissalin-Wilhelm selbständig verarbeitet und manch neuen Gedanken dazu gegeben. Bemerkenswert ist, daß er als Dominikaner mit dem Franziskaner Alexander von Hales die Zusammensetzung der menschlichen Seele aus Form und geistiger Materie lehrt. Damals gab es auch noch keinen Thomismus.

Vincens von Beauvais († um 1264)

war einer der ersten, die in den Dominikanerorden eintraten. Er verfaßte ein gewaltiges Sammelwerk, das speculum maius, in welchem die Ansichten von Schriftstellern früherer und seiner Zeit mitgeteilt werden. Es zerfällt in das speculum naturale, doctrinale, morale und historale. Im speculum naturale, in welchem er nach Erörterungen über Gott und die Engel in 32 Büchern die gesamte Naturgeschichte nach der Ordnung des Sechstagewerks behandelt, spricht er im 24. Buch über die Unsterblichkeit der Seele. Die

856) Omne movens in quantum movens nobilius est moto ab ipso. A. a. O. S. 428.

857) A. a. O. 428.

Abhandlung hat keinen selbständigen Charakter. Er überschreibt sie mit den Worten: „De immortalitate animarum secundum assertiones sanctorum.“ Sie ist doch wertvoll, weil sie Aufschluß über die Bibliothek der Scholastiker seiner Zeit für unsere Frage gibt. Was sein unermüdlicher Sammelfleiß an Materie darüber fand, dem entnimmt er die ihm wichtig scheinenden Gedanken und reiht sie aneinander, ohne Kritik zu üben. Zuerst läßt er kirchliche Schriftsteller reden, oft ohne Namennennung, besonders bei solchen seiner Zeit, dann folgen die nichtchristlichen. Er beginnt mit dem Beweis Gregors des Großen aus der Harmonie des Universums im 4. Buch der Dialogi. Der Mensch, ein Geschöpf unter dem Engel und über dem Tiere, muß mit beiden etwas gemeinsam haben, die Unsterblichkeit des Geistes mit dem Engel, die Sterblichkeit des Fleisches mit dem Tier [858]). Dann folgt der bei Vätern und Scholastikern so oft genannte Beweis aus der Gottebenbildlichkeit der Seele. Aus den von ihm Itinerarium Petri genannten Clementinen wird der theologische Beweis aus der Gerechtigkeit Gottes angeführt. Manche lästern Gott, vollbringen ihr Leben in Ungerechtigkeit und Wollust und werden im Tode ehrenvoll begraben. Andere fürchten und ehren Gott, leben nüchtern in Beobachtung der Gerechtigkeit in Verlassenheit dahin und werden keines Begräbnisses für würdig gehalten. Wo ist die Gerechtigkeit Gottes, wenn die Seele nicht unsterblich ist? Hat sie gut gehandelt, muß sie Belohnung, hat sie schlecht, Bestrafung für die Zukunft zu erwarten haben. Weil Gott gerecht ist, muß sie weiterleben. Aus Cassiodors Schrift De anima zieht er die metaphysischen kurz zusammen. Die Seele belebt anderes, sie lebt daher jedenfalls in sich selbst; und weil sie keine Harmonie ist und nicht aus mehrerem besteht, d. h. einfach von Natur ist und nicht von ursprünglicher Gegensätzlichkeit zerstört wird, auch sich selbst bewegt, muß sie unsterblich sein [859]). Summarischer und kritikloser konnte in der Tat nicht verfahren werden. Der fromme Polyhistor, den die philosophischen Beweise nicht befriedigen, versichert, daß ihm der Schriftbeweis aus der Gottebenbildlichkeit als der sicherste erscheine. Dann gibt er in gleich summarischer Weise aus den zeitgenössischen Arbeiten einen Extrakt. Vorausgeschickt wird der platonisch-augustinische Beweis

[858]) Speculum naturale; p. 2, l. 24, q. 62; Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek, Venet. 1494.

[859]) Anima rationalis a philosophis probatur esse immortalis. Anima vivificat aliud, in semetipso utique vivit; et quia non est harmonia neque constat ex pluribus, scil. simplex est natura; et quia a contrarietate originali non corrumpitur et quod se ipsum movet. A. a. O. q. 62.

aus der Idee der Wahrheit. Die Wahrheit ist unsterblich. Sie wird erfaßt nach dem Verhältnis der Vornehmheit des erkennenden Subjektes. Die Seele, welche geschaffen und fähig ist zur Erkennung der Wahrheit, muß auch unsterblich sein [860]). Dann kommt der zeitgenössische Hauptbeweis. Wessen Akt ohne Körper ist, dessen Substanz ist ohne Körper. Die Seele erkennt Formen, welche weder körperlich sind noch körperähnlich, wie ihren eigenen Geist und seine Affekte. Da ihre Tätigkeit ohne den Körper vollzogen wird, kann sie ohne ihn leben [861]). Daran reiht sich derjenige aus der Ordnung und Verbindung der Dinge. Unter den Geschöpfen gibt es einfache, unzerstörbare und vernünftige wie die Engel. Andere sind ihnen entgegengesetzt. Die Verbindung beider muß zur Ausfüllung der Stufenleiter im Weltall ein Wesen herstellen, das einfach und zusammengesetzt, zerstörbar und unzerstörbar ist, der Mensch. Mensch und Engel unterscheiden sich im Intellekt nur durch die Art der Erkenntnis. Ersterer erkennt durch abstrahierte Spezies, weil er mit dem Körper verbunden ist, letzterer ohne ein solches Erkenntnisbild. Er ist unzerstörbar, demnach auch der Mensch [862]). Bei der Trennung der Seele vom Körper wird nur die genannte Art der Erkenntnis zerstört. Jetzt geht der Verfasser tiefer und schildert die Art menschlichen Erkennens nach der aristotelischen Psychologie, wie er sie verstand. Das erkannte Objekt ist entweder ein allgemeines oder eine von der zerstörbaren Materie getrennte individuelle Substanz. Zur Erkenntnis sind drei Erkenntnisvermögen erforderlich. Der intellectus agens abstrahiert die Spezies von den Vorstellungsbildern und verbindet sie in der Abstraktion mit dem aufnehmenden intellectus possibilis. Der formale wird der aufgenommene genannt oder der erworbene. Nur der intellectus acquisitus ist zerstörbar und ist verschieden nach den Erkenntnisobjekten. Die beiden andern sind trennbar und unzerstörbar [863]). In der intellektiven Kraft besteht eine größere

860) Veritas est immortalis; cum ergo proportionaliter in nobilitate se habeat comprehensivum, anima, quae nata est et habilis ad comprehensionem veritatis, erit immortalis. A. a. O. q. 63.

861) A. a. O. q. 63.

862) Intellectus hominis et angeli non differunt nisi in modo apprehendi. Idem communiter cognoscunt, sed differenter, scil. intellectus hominis non nisi per speciem abstractam, quia corpori coniunctus est, angelicus autem non sic et est incorruptibilis; ergo et intellectus hominis. A. a. O. q. 63.

863) Intellectus agens abstrahit species a phantasmatibus et abstrahendo unit cum passibili, qui est recipiens. Formalis autem dicitur, qui recipitur. Inter has autem tres differentias solus intellectus formalis destructibilis est, quia acquisitus est et tolli potest et secundum diversa intellecta diversus est, ideo destructibilis est. A. a. O. q. 63.

Ähnlichkeit des Geschöpfes mit dem Schöpfer als in der ewigen Dauer des Seins, die Gott gleichwohl den Himmelskörpern gab. Wem Gott die größere Ähnlichkeit gab, dem gab er auch die geringere, nämlich die ewige Dauer des Seins, das ist unsere Seele [864]). Ferner, keine materielle Kraft bewegt sich hin zum Nichtsein ihres Subjekts, die Seele aber befiehlt dem Leibe, für einen guten Zweck zu sterben [865]). Dann folgt der vielgenannte Hinweis auf die allmähliche Abnahme der körperlichen Kraft und Substanz im Laufe ihrer Tätigkeit im Gegensatz zur Tätigkeit des Intellekts, wie auch der Vergleich zwischen der ersten Materie und der letzten Form, nämlich der vernünftigen Seele. Wie sich die Hyle zu den sensiblen und zerstörbaren Formen verhält, so die vernünftige Substanz zu den intellektiven und geistigen Formen. Endlich was sich naturgemäß bewegt, ist auf Grund natürlicher Befähigung nicht gehindert an der Erreichung des Zieles, zu dem es hinstrebt, weil die Natur nichts fruchtlos tut. Die vernünftige Seele erstrebt naturgemäß ewiges Glück [866]). Im Nachtrag erfolgt noch der platonische Bewegungsbeweis, den er dem Kommentar des Macrobius zum somnium Scipionis entnimmt und ein argumentum validissimum nennt. In einen Syllogismus zusammengefaßt lautet er: Die Seele wird von sich bewegt; was von sich bewegt wird, ist Prinzip der Bewegung. Was Prinzip der Bewegung ist, ist nicht entstanden, was nicht entstanden ist, ist unsterblich, also ist die Seele unsterblich [867]). Er erkennt nicht, daß durch das argumentum validissimum auch die Unsterblichkeit der Seele ex parte ante bewiesen wäre. Auch zu seiner Zeit bestand die Streitfrage, ob nur der *Νοῦς* oder die ganze Seele nach Aristoteles trennbar sei. Er prüft die Stellen darüber in De anima und neigt auf Grund des Bildes vom Fährmann und Schiff [868]) zur Ansicht, daß nach Aristoteles die Seele überhaupt trennbar, also unsterblich sei [869]).

---

[864]) In potentia intellectiva maior est assimilatio creaturae ad creatorem quam in perpetuitate essendi, quam tamen dedit deus corporibus coelestibus; cui ergo dedit maiorem, dedit et minorem scil. animae rationali. A. a. O. q. 64.

[865]) A. a. O. q. 64.

[866]) A. a. O. q. 64.

[867]) Anima ex se movetur, quod ex se movetur, principium motus est; quod autem principium motus est, natum non est, et quod natum non est, immortale; anima igitur immortalis est. A. a. O. q. 65.

[868]) Aristot. de anima II c. 1.

[869]) Alia vero causa est, quod ipsa est in corpore sicut nauta in navi regens et movens navem. Nauta quippe separatur a navi, similiter et anima separatur a corpore, licet tamen non regat corpus, cum separata est. A. a. O. q. 65.

Das gab ihm Veranlassung, auch gegen Averroes zu polemisieren und einige andere Philosophen, was hier nicht weiter verfolgt werden soll. Diese Ausführungen des Vincens von Beauvais können als der erste Versuch einer Geschichte der Unsterblichkeitsbeweise gelten und verdienen schon aus diesem Grund Beachtung.

Petrus von Tarantasia († 1276),

Dominikaner, erklärte 1259 die Sentenzen des Lombarden in Paris, 1276 bestieg er als Innocens V. den Stuhl des hl. Petrus. Er behandelt die Unsterblichkeitslehre im Sentenzenkommentar. Neue Gedanken treten nicht zutage, die alten aber kurz und klar. Er schwankt gegenüber der hylemorphischen Zusammensetzung der Seele. Plato ist noch nicht ganz überwunden, Augustinus seltener benützt, die neue Philosophie hat überwiegenden Einfluß auf ihn. Das Subjekt von Unzerstörbarem, sagt er, muß selbst unzerstörbar sein. Die Wahrheit, die Grundlage der Wissenschaft ist unzerstörbar, also auch ihr Subjekt, die intellektive Substanz [870]). Dann folgt der Hinweis auf die Verletzung eines körperlichen Organs durch ein heftig wirkendes Objekt und die gegenteilige Wirkung, nämlich Stärkung des Intellekts im gleichen Falle, ebenso auf das naturgemäße Streben der Seele nach Glückseligkeit, das nicht nutzlos sein kann. Der theologische Beweis aus der Gerechtigkeit Gottes wird wie bei Vincens von Beauvais unter Berufung auf die Worte St. Petri in den Clementinen geführt, so daß eine Abhängigkeit von dessen speculum naturale nicht unwahrscheinlich ist. Auch die Reihenfolge der Beweise und ihre summarische Behandlung spricht dafür. Der Hauptgrund für den metaphysischen Beweis aus der Unabhängigkeit der intellektiven Tätigkeit vom Körper fehlt nicht. Jede Potenz, heißt es, welche bei ihrer Tätigkeit sich eines körperlichen Organs nicht bedient, hat ein vom Körper unabhängiges Sein. Drei Gründe aus Avicenna werden für diese Unabhängigkeit angeführt. Weil eine solche Potenz alle körperlichen Formen aufnimmt, muß sie selbst von jeder körperlichen Form frei sein. Das intellektive Erkennen dreht sich um die Universalien, aber in einem körperlichen Organ können nur individuelle Formen aufgenommen werden. Keine Potenz, die sich eines körperlichen Organs bedient, reflektiert auf sich selbst, weil zwischen der Kraft, die sich des Organs bedient, und dem Objekt das Organ als Mittel dienen muß; der Intellekt reflektiert auf sich

870) In II Sent. d. 19. q. 1, a. 1; Contra; Tolosae 1652; t. 2.

selbst [871]). Ferner, niemand wählt bei richtiger Wahl das Nichtsein, aber die Seele erwählt in manchen Fällen in richtiger Wahl den Tod, also kann sie im Tode nicht aufhören zu sein. Wie bei Vincens wird Stellung genommen gegen die Lehre des Averroes von einem Intellekt in allen Menschen und deshalb betont, daß die vernünftige Seele ganz und gar unsterblich ist und weder im Ganzen noch in einem Teil untergeht. Im weiteren Sinne genommen ist nach Augustin jedes Geschöpf sterblich zu nennen, weil jedes Sein der Geschöpfe aus dem Nichts entstand und die Möglichkeit der Zurückführung in das Nichts bestehen bleibt [872]). Sonst ist die vernünftige Seele unsterblich und unzerstörbar, da sie in keiner Weise auf dem Weg natürlicher Zerstörung untergeht, entweder weil sie durchaus immateriell ist, oder weil sie eine geistige Materie hat, die durch die intellektive Form vollendet wird, so daß sie kein Streben und keine Neigung zu einer andern Form hat; darum hat sie auch nichts Gegensätzliches und hängt nicht wesentlich von etwas ab, was einen Gegensatz hat [873]). Die seit Gundissalin genannten vier Zerstörungsarten finden auf die Seele keine Anwendung. Sie hat als geistige Form nichts Gegensätzliches, resultiert nicht aus gegensätzlichen Komponenten, weil sie einfach und immateriell ist; sie hängt nicht von einem Kompositum ab, das aus Gegensätzen besteht, weil sie mit ihrem intellektiven Teil kein körperliches Organ gebraucht; sie hat keine fehlerhafte, sondern unveränderliche Ursache, den Einfluß der göttlichen Güte [874]). Gegen den hylemorphistischen Standpunkt

[871]) Prima ratio est, quia cum huiusmodi potentia 'sit receptiva omnium formarum corporalium, oportet quod id quo suscipit, sit ab omni forma corporali denudatum; 2. quia intelligere est universalium et in organo corporali non possunt recipi nisi formae individuales; 3. nulla potentia, quae utitur organo, reflectitur super se. A. a. O. a. 1, contr.

[872]) Sic nulla creatura est immortalis; eo enim, quod habet esse de nihilo, habet potentiam reducibilitatis in nihilum. A. a. O. Resp.

[873]) Anima rationalis nullo modo corrumpitur per viam corruptionis naturalis, cum sit vel omnino immaterialis secundum quosdam, vel habeat materiam spiritualem, quae perficitur totaliter per formam intellectualem nobilissimam, ita quod non habet appetitum vel inclinationem ad aliam formam et ideo non habet contrarium nec dependet essentialiter ab habente contrarium. A. a. O. Resp.

[874]) Anima rationalis non habet contrarium, cum sit forma spiritualis, nec resultat ex componentibus contrariis, cum sit simplex et immaterialis, nec dependet a composito ex contrariis, quia secundum partem intellectivam non utitur organo corporeo, nec habet causam deficientem, sed immutabilem, scil. influentiam divinae bonitatis et ideo nullo modo corrumpitur. A. a. O.

könnte eingewendet werden, jedes Kompositum ist in seine Komponenten auflösbar, oder jede Substanz außer der substantia prima ist zusammengesetzt, daher auflöslich. Mit Alexander und Moneta wird geantwortet, jedes Kompositum ist auflöslich durch den Intellekt, aber actu nur ein Kompositum ex contrariis, das ist die Seele nicht [875]). Auf den Einwand, die Naturkörper werden zerstört durch Zerstörung ihrer Form, dementsprechend auch der menschliche Körper durch Zerstörung seiner Form, der Seele, wird geantwortet: Die Zerstörung der Form vollzieht sich aus der Natur der Form heraus; wenn sie nämlich eine Form ist, die kein selbständiges Sein hat, sondern nur das des Kompositums, geht sie mit dem Kompositum zugrunde; wenn sie aber eine Form ist, die ein selbständiges Sein hat, geht sie mit dem Kompositum nicht zugrunde, wie die vernünftige Seele, welche allein unter den Naturformen Form und Substanz ist [876]). Bei den Leiden des Körpers leidet die Seele nur per accidens und bei der intellektiven Tätigkeit bedient sie sich des körperlichen Organs nur per accidens, insofern sie der durch das Organ erhaltenen Vorstellungsbilder bedarf [877]). Die Unsterblichkeit der Tierseele wird mit den gleichen Argumenten wie bei Moneta zurückgewiesen [878]). Die streng logische Darstellung des Petrus von Tarantasia, die ohne Weitschweifigkeit die wichtigsten Gedanken klar und bündig zum Ausdruck bringt, hat Ähnlichkeit mit dem Stil des Aquinaten.

Albert der Große († 1280),

1223 Dominikaner, 1228—1245 Lehrer in Köln und andern deutschen Städten, 1245—1246 Lehrer der Theologie in Paris; von da beginnt die Veröffentlichung seiner großen Werke, welche zum großen Teil bis 1256 vollendet sind, aber bis nach dem Tode seines Schülers Thomas A. vervollständigt wurden. Er kennt nicht nur die Werke Platos und des Aristoteles, sondern auch die Schriften zahlreicher Neuplatoniker unter Juden und Arabern, so Avicenna, Abubaker, Avempace, Averroes, dessen Monopsychismus scharfe

875) A. a. O. Resp. ad 5.

876) Destructio formae accidit ex natura ipsius formae; si enim sit forma, quae non habet esse absolutum, sed tantum compositi, corrumpitur cum composito; si vero sit forma, quae habeat esse absolutum, non corrumpitur cum composito, ut anima rationalis, quae sola inter formas naturales et forma est et substantia. A. a. O. Resp. ad 7—8.

877) A. a. O. Resp. ad 11.

878) A. a. O. d. 19, q. 1, a. 2.

Zurückweisung erfährt. Der Grund seiner Philosophie ist der Aristotelismus in Verbindung mit dem arabischen Neuplatonismus. Auch in den Unsterblichkeitsbeweisen kommt dies zum Ausdruck; Plato wird nicht ganz zurückgesetzt, muß sich aber Verbesserungen gefallen lassen. Die Unsterblichkeit wird von ihm besonders behandelt in den Schriften De anima, de natura et origine animae, Summa theologiae und Summa de creaturis, wo die im zweiten Teil der theologischen Summe und in De anima behandelten Gedanken wieder aufgenommen werden. Doch auch hier wie auf andern Gebieten trifft ihn der Vorwurf unnötiger Wiederholung, der Weitschweifigkeit, des Mangels an Beschränkung.

In De anima bekämpft er die Auffassung vom Wesen der Seele als einer Harmonie, Mischung oder Zusammensetzung. Die beiden letzteren haben nur eine einseitig gerichtete Tätigkeit, wie sie durch die Mischung, bzw. Zusammensetzung bedingt ist. Die Seele hat eine vielseitige Tätigkeit. Der Harmonie fehlt die Kraft örtlicher Bewegung des Körpers, welche schon die sensitive Seele besitzt. Die vegetabilische und sensitive Seele sind unkörperlich, wirken aber mit ihren Kräften im Körper, die intellektive Seele ist unkörperlich und vom Körper trennbar [879]). Albert macht mit den Peripatetikern die Unterscheidung zwischen dem intellectus agens und possibilis. Letzterer ist die Potenz, durch die alles im Intellekt entstehen kann, er ist ihm gleichbedeutend mit der intellektiven Seele selbst. Nichts von dem, was seiner Natur nach ein anderes überragt, geht mit dessen Zerstörung unter. Die intellektive Seele überragt ihrer Natur nach den physischen Körper. Sie wird darum nicht mit ihm zerstört werden. Das ist der erste Grund, den Albert für die Unsterblichkeit der Seele nennt [880]). Die Präexistenzlehre Platos und Gregors von Nyssa wird ausdrücklich zurückgewiesen. Wäre der intellectus possibilis sterblich, müßte er auch bei Veränderung des Körpers mitverändert werden, hauptsächlich bei dessen Schwächung im Greisenalter. Diese Schwäche trifft nicht per se die Kräfte der Seele, sondern ihre körperlichen Organe. Würde ein Greis durch medizinische Mittel ein scharfes Auge wiederbekommen, würde er wie ein Jüngling sehen. Die intellektive Seele ist eine Substanz, aus welcher Potenzen fließen, die teils Kräfte im Körper und in Verbindung mit ihm sind, teils solche, die getrennt sind. Der Intellekt ist etwas

[879]) De anima, l. 3, tr. 2, c. 8; Ausg. Jammy 1651; t. 3. — Bei Albertus und Thomas soll wegen der leichten Zugänglichkeit ihrer Werke von Zitaten möglichst Umgang genommen werden.

[880]) De anima, a. a. O. c. 9.

Göttliches und Leidensunfähiges, das seine eigene Erkenntnisweise hat. Es wohnt ihm nichts Gegensätzliches inne, darum ist er vom Körper trennbar. Die Seele wird nicht per se und physisch bewegt; sie hat keine Bewegung. Die Peripatetiker, besonders Avicenna, haben 10 Beweise für die Trennbarkeit und Unvermischtheit des intellectus possibilis aufgestellt; 7 davon nennt er signa, und 3 eigentliche causae. Wir kennen sie zumeist aus Gundissalin und den andern Scholastikern. 1. Eine organische Kraft wird per se geschwächt und zerstört auch ohne die Zerstörung eines andern, sobald eine Veranlassung zur Schwäche oder zur Zerstörung das Organ trifft, aber nicht der Intellekt. 2. Keine organische Kraft erfaßt sich oder ihr Werkzeug, der Intellekt erkennt sich selbst und jedes körperliche Organ. 3. Eine organische Kraft unterscheidet und erfaßt in keiner Weise eine den Qualitäten ihres Organs vollkommen assimilierte Qualität, der Tastsinn z. B. nicht das ihm gleiche Warme, der Intellekt aber seine Qualität und die andern; er unterscheidet z. B. seine Erkenntnisfähigkeit, die seine natürliche Anlage ist, und betrachtet das Wissen, welches habituell in ihn verwandelt ist. 4. Keine organische Kraft erfaßt sich ohne ein anderes werkzeugliches Agens, die intellektive Natur erfaßt sich selbst ohne einen spiritus (gemeint wohl der naturalis physicus) oder ein anderes körperliches Werkzeug. 5. Eine körperliche Kraft erfaßt nach einem starkwirkenden Objekt nicht das schwache, der Intellekt das weniger intellegible besser. 6. Die körperlichen Kräfte haben wir mit den Tieren gemeinsam. Gewisse Tiere haben alle Sinne und Kräfte, die in den drei Gehirnzellen [Standpunkt der griechischen Mediziner] ihren Sitz haben. Die vernünftige Seele wohnt nur dem Menschen inne, der auch nur drei Gehirnzellen besitzt, darum kann sie keine körperliche Kraft sein. 7. Die Tätigkeit der organischen Kräfte wird vom 60. Jahre an bei der Mehrzahl geschwächt, während in diesem Alter die Weisheit zu ihrer Vollkommenheit gelangt. 8. Als körperliche Kraft würde der Intellekt nur die von Körpern erhaltenen Formen erkennen. Das in einem Körper Aufgenommene wird entweder in einem Punkte aufgenommen — manche lassen die Körper aus Punkten zusammengesetzt sein — oder in der teilbaren Quantität des Körpers selbst. Wenn in einem Punkt, dann müßte der Punkt vom Körper getrennt sein, weil er als Subjekt einer Form nur ein ens actu sein kann, und das ist falsch; oder es müßten unendlich viele Bilder entstehen, da es unendlich viele Punkte sind. Würde das Bild im Körper quantitativ aufgenommen, dann würde es teilbar sein und so wäre die intelligible Form per accidens teilbar.

Gewisse Begriffe des Intellekts sind aber durchaus unteilbar wie der des Seins, der Eins. 9. Die intellektive Tätigkeit entkleidet das Objekt des Maßes, der Lage, der Gestalt und andern Bedingungen der körperlichen Materie; darum bedient sich der Intellekt nicht des Körpers. 10. Alle Peripatetiker stimmen darin überein, der Intellekt sei getrennt und unkörperlich, weil alles Körperliche sich einer begrenzten und bestimmten Form bedient. Die Universalien aber sind potenziell unendlich in ihrer Menge und haben unbegrenzte Quantität. Solcher Formen bedient sich der Intellekt in seiner Tätigkeit. Die Nummern 3, 8, 9 erscheinen Albert als causae oder demonstratio certa [881]).

In De natura et origine animae behandelt er die Frage, ob die vernünftige Seele einfach oder zusammengesetzt sei. Er hält sie für zusamemngesetzt; sonst müßte der ganze Intellekt entweder der aktive sein, der aus sich heraustritt, indem er Intelligibles schafft, ohne daß etwas da ist, in welchem er es tut; oder er wäre possibilis, worin dies geschieht, ohne daß einer da ist, der es tut, wie das Licht sich über die Farben ergießen muß, damit sie erkennbar werden. Diese Zusammensetzung ist aber keine aus Materie und Form, weil der intellectus possibilis keine Materie ist. Aristoteles nenne die Seele eine absolute Form. Ihm sagt die Unterscheidung von ex eo quod est und ex eo quo est zu, wobei er unter dem ersteren die Natur des Intellekts als intellectus possibilis, unter dem letzteren den intellectus agens versteht, durch den seine Vervollkommnung erstrebt und erreicht wird. Die Unsterblichkeit wäre durch eine Zusammensetzung nur dann gefährdet, wenn die Seele aus einer der Privation unterworfenen Materie und der Form zusammengesetzt wäre. Das kann die geistige Materie nicht sein, wenn er auch nicht von ihr hier spricht [882]). Dann prüft er den platonischen Bewegungsbeweis. Plato sage, das zuerst Bewegende wie die Seele bewege aus seinem Wesen heraus, d. h. durch sich selbst und sich selbst. Würde es sich selbst nicht zu dem hinbewegen, was von ihm bewegt wird, so würde auch dieses nicht bewegt werden. Die Seele bewegt den Körper, also hat sie Selbstbewegung. Was sich selbst bewegt, ist als das erste nicht von einem andern abhängig und als solches nicht zerstörbar, weil es weder von innen noch von außen etwas Gegensätzliches hat. Ein solcher Beweger muß einfach sein. Wäre er zusammengesetzt, so wäre er von einem andern abhängig, nämlich von seinen Kom-

---

[881]) A. a. O. c. 14.

[882]) De natura et origine animae, tr. 2, c. 2; Ausg. Jammy t. 5.

ponenten, und wäre nicht mehr das erste, und wenn er bewegt, hat er von ihnen seine Bewegung. Albert entgegnet, nichts Unteilbares wird bewegt, und was nicht bewegt wird, bewegt sich nicht selbst. Der erste Beweger, dem es wesentlich ist zu bewegen, bewegt so, daß er selbst unbeweglich ist; deshalb wird die vernünftige Seele nicht bewegt. Plato lasse nämlich den ersten Beweger in örtlicher und fortschreitender Bewegung sich bewegen und von sich aus bewegt werden ohne zu erkennen, daß er sich in der nämlichen Bewegungsart bewege wie das von ihm bewegte Objekt. Das sei aber unrichtig. Plato erkenne nicht, daß dieser Beweger nach einer andern Bewegungsart sich bewege, insofern nämlich Bewegung Hervorgang aus der Potenz zum Akt ist. Nur insofern die Seele von sich fähig ist, von der Potenz zum Akt übergehend dem Körper Bewegung zu verleihen, sei der Beweis zulässig. Man erkennt aber nicht, ob Albert ihm wirklich Stringenz zuschreibt [883]).

In der gleichen Schrift bringt er 8 Beweise, die er demonstrationes necessariae nennt. 1. Was seine wesentliche Tätigkeit unabhängig von einem andern ausübt, ist nach Sein und Wesenheit von ihm getrennt. Wäre es in Sein und Wesenheit mit ihm verbunden, müßte es in Übereinstimmung mit ihm wirken, wie die Sehkraft sich nur betätigt entsprechend der Zusammensetzung des Auges. Der Intellekt übt seine wesentliche Tätigkeit unabhängig vom Körper aus, ist also nach Sein und Wesenheit von ihm getrennt. Was in seinem Wesen von andern getrennt ist wie der Intellekt vom Körper, geht nicht bei dessen Zerstörung unter. 2. Was aus sich selbst die Ursache seiner Tätigkeiten ist, hängt nicht in seinem Wesen von einem andern ab. Die intellektive Seele ist die Ursache ihrer intellektiven Tätigkeiten. 3. Was seiner Natur nach Subjekt von Unzerstörbarem ist, ist weder aus sich heraus noch durch Abhängigkeit von einem andern zerstörbar. Angenommen, es sei von sich aus zerstörbar, müßte auch das Unzerstörbare in ihm es sein. Es wurde aber als unzerstörbar angenommen. Die Universalien in der Seele sind auch in ihrem Sein im Intellekt unzerstörbar, weil sie sonst nicht überall und immer sind. Wäre der Intellekt vom Körper abhängig, wäre er überhaupt nicht Subjekt der Universalien. 4. Was die Ursache der Lenkung und Bewegung eines Körpers ist, ohne daß es die Kraft der Leitung von ihm empfängt, ist in Sein und Wesen von ihm getrennt wie der Lenker eines Schiffes, der Reiter des Pferdes,

883) De natura et origine animae tr. 2, c. 1.

der Lenker des Staates. Er versteht also unter der Lenkung eine von der Vernunft ausgehende Tätigkeit, nicht wie Plato eine Bewegungstätigkeit schlechthin. Die vernünftige Seele, fährt er deshalb fort, lenkt den Körper so mit ihren intellektiven Kräften wie Klugheit, Weisheit, Mäßigkeit. In der Betätigung solcher Eigenschaften ist sie bei der Lenkung und Bewegung des Körpers unabhängig von ihm. 5. Was hinsichtlich seiner Form das Gepräge getrennter Intelligenzen ist, hängt nach Sein und Fähigkeiten nicht vom Körper ab. Würde es im Sein vom Körper abhängen, so würde es, da eine Form nur nach der Fähigkeit des Empfangenden aufgenommen wird, die Form nur körperlich und materiell aufnehmen. Die Form würde nur eine körperliche sein oder eine solche, wie sie im Körper und nach seiner Harmonie tätig ist. In der Aufnahme der Universalien hat die vernünftige Seele das Gepräge getrennter Intelligenzen. 6. Was die sittlichen Begriffe des Ehrbaren und Religiösen erfaßt wie die intellektive Seele, hängt nicht vom Körper ab. Solche Begriffe ziehen durch ihre eigene, ihnen wesentliche Macht und Würde an. Wir erstreben sie ihrer selbst wegen, obgleich die Pflege der Religion und religiöser Zeremonien mit keinem Nutzen verbunden ist. Dem Tier fehlen solche Begriffe. 7. Was in seiner wesentlichen Tätigkeit formell und wesentlich übereinstimmt mit der göttlichen Tätigkeit oder jener der Engel, hängt in seinem Sein nicht vom Körper ab. Eine solche Übereinstimmung besteht zwischen der vernünftigen Seele mit Gott und den Engeln, weil ihr die höchste Art des Erkennens eignet, das von der Materie Getrennte und per se Intelligible zu erkennen. 8. Solchen Wesen, denen von Natur das Gute und Beste gemeinsam ist, haben eine der Art nach gleiche Natur. Die intellektive Seele hat von Natur als Bestes die kontemplative Glückseligkeit mit den Engeln gemeinsam, die in der zeitlosen und nicht kontinuierlichen Betrachtung des Göttlichen besteht. Eine solche Tätigkeit kann sich nur unabhängig vom Körper vollziehen. Die Seele muß darum unabhängig vom Körper und unzerstörbar sein. Albert sagt von diesem Beweis: Haec ultima ratio est efficacissima, si quis bene eam intelligit [884]). Die Stelle leidet an Unklarheit wegen des verdorbenen Textes. Sie atmet neuplatonischen Geist. Übrigens bedient sich auch Thomas A. unter Berufung auf Aristoteles [885]) desselben Beweises. Die kontemplative Glückseligkeit, sagt er, ist würdiger als die aktive,

[884]) A. a. O. tr. 2, c. 6.

[885]) X Ethic. c. 7.

wegen ihrer Dauer. Die aktive dehnt sich bis zum Ende des Lebens aus, die kontemplative bleibt auch nach dem Leben [886]). Einige dieser Beweise sind inhaltlich den in De anima gebotenen gleich, andere sind völlig neu. Dort herrscht die physiologisch-psychologische Betrachtungsweise des Stoffes, hier überwiegt die philosophisch-theologische.

In der theologischen Summe wird wesentlich nichts Neues vorgebracht. Der Hauptbeweis der Peripatetiker wird an die Spitze gestellt. Die vernünftige Seele hat ihre eigenen Tätigkeiten, die sie ohne Mitwirkung des Körpers vollzieht, darum ist sie trennbar von ihm [887]). Bemerkenswert ist, daß jetzt auch Plato beigezogen wird. Im Phädon beweise er die Unsterblichkeit der Seele dadurch, daß sie nichts Gegensätzliches habe. Tod und Leben, welche sonst Gegensätze für ein aus Seele und Körper zusammengesetztes Lebewesen sind, seien es nicht für die Seele. Die nähere Erklärung unterbleibt. Ebenso müsse nach Plato das, was wesentliche Ähnlichkeit mit den unzerstörbaren, getrennten Intelligenzen habe, unzerstörbar sein. Das sei die vernünftige Seele. Darum rede im Timäus der Schöpfer die Planetengeister an: Was ihr euch ähnlich sehet in der Pflege der Gerechtigkeit und der Verehrung der Götter, nehmet zu euch auf. Deshalb tröste Sokrates im Angesicht des Todes die Freunde: „Weinet nicht, die Seelen der Philosophen können nicht sterben, sie gehen nach dem Tode des Leibes zu den Göttern." Darauf folgt eine Wiederholung der 10 signa der Peripatetiker, welche Avicenna im liber VI Naturalium gesammelt hatte. Die Seele ist auch das Ebenbild Gottes, welches nicht in den Körper versenkt sein kann. Schließlich wird nochmals als Übereinstimmung der Heiligen und Philosophen hingestellt, daß die vernünftige Seele das Prinzip ihrer Tätigkeiten selbst ist und daß sie die Ursache und Herrin ihrer Handlungen durch den freien Willen ist; darum muß sie über die körperliche Materie und Natur erhaben sein [888]). Zum letztenmal werden die Unsterblichkeitsbeweise in der Summa de creaturis gegeben. Den Anfang machen Autoritätsstellen der Philosophen, dann folgen Wahrscheinlichkeitsgründe und Beweisgründe, endlich werden Einwürfe erhoben

---

886) II Sent. d. 19, q. 1, a. 1, contr.

887) Si quidem aliquid erit animae operum aut passionum proprium, quod scil. non habet in communicatione ad corpus, sed secundum seipsam, anima erit separabilis. Summa theologica; p. II tr. 13, q. 77, m. 5, sol.

888) A. a. O. p. II, tr. 13, q. 77, m. 5, sol.

und widerlegt [889]). Den Reigen der Philosophen eröffnet Aristoteles mit zahlreichen Belegstellen, welche die Trennbarkeit der intellektiven Form vom Körper dartun sollen. Dann folgen ähnliche Stellen aus den arabischen Philosophen wie Averroes, Avicenna, Algazel, Isaak; auch Plato, der bei Albert an Wertschätzung mit den Jahren gewann, sowie Macrobius kommen zu Wort und zeigen die große Belesenheit des Autors, die an Vincens von Beauvais erinnert. Unter den Wahrscheinlichkeitsgründen ist einer schon von Gundissalin genannt. „Was in der Mitte zwischen körperlicher Natur und Engel steht, wird nicht ganz vom Untergang getroffen." Zur Stütze dieses Gedankens wird der Pseudoareopagite angerufen, der ihn geradezu als ein Gesetz der Gottheit bezeichne [890]). Unter den eigentlichen Beweisgründen werden jene des Avicenna wieder zuerst genannt [891]).

Unter die Werke Alberts ist auch ein compendium theologicae veritatis aufgenommen, welches nicht ihm, sondern seinem Schüler Hugo von Straßburg angehört. Darin wird die Unsterblichkeit kurz bewiesen durch die Schriftautorität, dann durch rationes, und zwar metaphysisch durch den Satz, jede Zerstörung wird durch Gegensätzlichkeit verursacht; eine solche gibt es in der Seelensubstanz nicht; theologisch-teleologisch durch die Güte und Gerechtigkeit Gottes. Die Seele ist empfänglich für die Glückseligkeit. Gott verleiht in seiner unermeßlichen Freigebigkeit seine Gaben nach dem Maß der Empfänglichkeit des Geschöpfes. Darum teilt er der Seele auch die Glückseligkeit mit, die im ewigen Leben und ewiger Glorie besteht. Wenn die Seele mit dem Körper sterben würde, würde man einen toten Menschen nicht fürchten, wie man auch einen toten Wolf oder Hund nicht fürchtet. Also bleibt etwas Lebendes nach dem Tode des Menschen übrig, das man fürchtet, nämlich die Seele. Den Schluß macht der Beweis aus der Gottebenbildlichkeit in kürzester Form. Gott erschuf die Seele nach seinem Ebenbilde; er ist unsterblich, also auch die Seele [892]).

---

[889]) Primo ponemus auctoritates philosophorum, deinde rationes probabiles et post hoc rationes demonstrativas et necessarias et tandem disputabimus in contrarium et solvemus. Summa de creaturis; p. II, q. 61, a. 2; Ausg. Borgnet.

[890]) De coel. hierarchia; P. gr. III, 180.

[891]) A. a. O.

[892]) Compendium theologicae veritatis; l. 2, c. 55; Ausg. Borgnet, Paris 1895; t. 34.

S. Thomas Aquinas († 1274),

Schüler Alberts des Großen, Dominikaner 1243; Professor in Paris 1252; 1260/61 nach Italien gerufen, wo er Wilhelm von Mörbecke kennen lernt; 1268 oder 69—72 nochmals Professor in Paris; 1272 zurück nach Italien, wo er stirbt. Er hatte eine bessere Kenntnis des Aristoteles durch bessere Übersetzungen, die ihm Wilhelm von Mörbecke lieferte. Seine Lehre über das Wesen der Seele kommt der aristotelischen am nächsten. Nur Gott ist reiner Akt, jedes andere Wesen besteht aus Potenz und Akt. Was von der Potenz zum Akt übergeht, ist beschränkt. Thomas lehrt die Einheit der substanziellen Form. Er verwirft die Pluralität der Formen. Ein einziges, formelles Prinzip überträgt dem Wesen die Fülle seiner substanziellen Vollkommenheiten. Die eine geistige Seele ist die einzige substanzielle Form des Menschen. Andererseits gibt es vorübergehende Formen für den Embryo bis zu der Vollkommenheit, welche die Information durch die Geistseele erfordert. Die Mannigfaltigkeit der Abstufung im menschlichen Individuum erklärt sich hinreichend aus den verschiedenen Potenzen, welche als Akzidenzien der Seele anhaften. Sie sind wirkliche Realitäten; obschon innig miteinander verbunden und in der einen Seele wurzelnd, fallen sie doch nicht mit dem Wesen derselben zusammen; sie sind real von ihr verschieden.

Die Unsterblichkeit der Seele ist vornehmlich in folgenden Werken behandelt. 1. Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden (1252—57), sein erstes großes Werk, wo er sich vom Einfluß der alten Scholastik noch nicht ganz frei gemacht hat. 2. Summa contra gentiles (1261—1264). 3. De anima (1261—1264) in den quaestiones disputatae. 4. Summa theologica (1. und 2. Teil 1265—1271). 5. Quodlibetales Quaestiones, endlich De unitate intellectus contra Averroistas. Schon im Kommentar zu den Sentenzen zeigt sich der große Einfluß des Aristoteles und der arabischen Neuplatoniker. Außer auf den Philosophen stützt er sich auf Avicenna u. a. Der Beweis wird hier zuerst aus der vom Körper unabhängigen Tätigkeit des Intellekts abgeleitet. Eine Tätigkeit kann nur einem per se existierenden Wesen angehören. Darum muß das, was per se eine unabhängige Tätigkeit hat, auch ein unabhängiges Sein per se haben. Die Tätigkeit des Intellekts ist der Art, denn seine Objekte sind alle körperliche Formen; darum muß das Prinzip dieser Tätigkeit von jeder körperlichen Form frei sein. Die intellektive Tätigkeit erstreckt sich auch auf die Universalien, aber in einem körperlichen Organ

können nur Einzelbilder aufgenommen werden. Der Intellekt erkennt sich, was keine Kraft vermag, deren Tätigkeit durch ein körperliches Organ sich vollzieht. Nach Avicenna [893]) muß zwischen jeder durch ein körperliches Organ tätigen Kraft und ihrem Objekt das Organ die vermittelnde Rolle spielen. Unmöglich kann zwischen der Kraft und ihrem Wesen das Organ die Vermittlung übernehmen. Daher zeigt die Tatsache der Selbsterkenntnis des Intellekts seine Unabhängigkeit vom Körper an. Bei dieser Gelegenheit wird auch die Seelenwanderung des Plato und Pythagoras, der Monopsychismus des Averroes, der Pantheismus des David von Dinand zurückgewiesen, denen schon ein früherer Artikel gewidmet war [894]). Beachtenswert ist der Einwand, das Zerstörbare und Unzerstörbare sind nur Differenzen des Seins, und bei allen Lebewesen tritt Zerstörung dadurch ein, daß ihre Form in das Nichtsein zurücktritt [895]). Thomas entgegnet, da Zerstörung bei einem eigentlichen Kompositum der Übergang aus dem Sein in das Nichtsein ist, so hört per se nur das Kompositum zu sein auf. Es hat aber das Sein aus der Verbindung der Form mit der Materie, darum findet Trennung beider in jeder beliebiger Zerstörung statt, wobei die Form in das Nichts entweicht oder nicht. Hat die Form ein unabhängiges Sein, so verliert wohl das Kompositum das Sein, die Form aber bleibt in ihrem Sein bestehen; hat die Form kein eigenes, unabhängiges Sein, so verliert sie ihr Sein bei der Zerstörung des Kompositums [896]). Der Intellekt ist nämlich nach dem Kommentator [897]) nicht in derselben Weise Form wie die materiellen Formen. Da die Seele ein unabhängiges Sein hat, wie aus ihrer Tätigkeit hervorgeht, so hat sie ihr Sein nicht durch das Sein des Kompositums, sondern vielmehr letzteres sein Sein durch ihr Sein. Darum wird bei der Zerstörung des Körpers ihr Sein nicht per accidens zerstört wie bei den andern Formen [898]). Sie ist nämlich Substanz und hoc aliquid durch ihr unabhängiges Sein. Mag man die Seele als Substanz oder als Form betrachten, so ist doch ihr Wesen und ihre Form das gleiche. Der Unterschied kommt nur von der verschiedenen Betrachtungsweise her. Das Überdauern des Körpers

893) De anima, p. II c. 2.

894) II Sent. d. 17, q. 1, a. 1 und q. 2, a. 1.

895) II Sent. d. 19, q. 1, a. 1.

896) A. a. O. a. 1 ad 2.

897) Aver. in III de Anima disp. 1 in sol. ult. dub.

898) A. a. O. a. 1. ad 3.

hat sie nicht als Form, sondern als für sich bestehende Substanz [899]). Man mag die Zerstörbarkeit des Intellektes auch darin suchen, daß es kein intellektives Erkennen ohne das Phantasma gibt. Das Verhältnis des Phantasma zum Intellekt ist jedoch nicht wie das des Organs der Sehkraft zu dieser Kraft, wobei das Sehen Sache des Kompositums ist, sondern das des Objekts zur Tätigkeit, wie die Farben sich zur Sehkraft verhalten [900]). In statu viae kann das Erkennen nicht ohne das Phantasma geschehen, nach dem Tode wird es anders sein. Früher wurde die Zusammensetzung der Seele aus Form und geistiger Materie zurückgewiesen. Da die Seele Form des Körpers ist, ist sie es mit dem ganzen Wesen oder mit einem Teil desselben. Wenn mit dem ganzen Wesen, so kann unmöglich ein Teil desselben Materie sein, weil das, was in sich reine Potenz ist, nicht Form oder Akt von etwas sein kann. Wenn sie nur mit einem Teil ihrer Substanz Form des Körpers ist und nicht mit dem andern, der Materie, so ergeben sich zwei Unzuträglichkeiten. Einmal ist dann der eine Akt der Zahl nach die Form verschiedener Materien, der körperlichen und der geistigen. Andererseits vollzieht sich an den Potenzen verschiedener Gattung ein einziger Akt, während die materielle und geistige Materie nicht zum gleichen Begriff gehören [901]). Nur die Zusammensetzung von ex quo und quod est läßt Thomas zu. Theologisch wird dann noch aus der Vorsehung Gottes auf die Unsterblichkeit geschlossen. Die Menschen, besonders die guten, sind Gott am ähnlichsten und am meisten geliebt unter den irdischen Geschöpfen. Darum kann ohne Ungerechtigkeit die Vorsehung die Bösen nicht ungestraft, die Guten nicht unbelohnt lassen. Auf Erden geschieht dies nicht zur Genüge [902]).

Am ausführlichsten hat Thomas das Thema im 2. Buch der Summa contra gentiles behandelt. Er hat sich jetzt in die aristotelische Psychologie und Physik ganz hineingelebt und macht völlig Ernst mit der Definition des Stagiriten von der Seele als forma corporis, aber als einer subsistenten. Im Beweisverfahren geht er schrittweise vor und behandelt zuerst das Wesen der intellektiven Substanzen überhaupt, dann das der Menschenseele. Er zeigt zuerst, daß die vernünftige Natur kein Körper ist, sondern immaterielle, subsistente Form, endlich daß sie unzerstörbar ist.

899) A. a. O. a. 1 ad 4.
900) A. a. O. a. 1 ad 6.
901) In II Sent. d. 17, q. 1, a. 2, sol.
902) In II Sent. d. 19, q. 1, a. 1 in contr.

Nach Zurückweisung der Auffassung der Seele als einer Mischung oder Harmonie wird ihre Unkörperlichkeit und Unzerstörbarkeit auf Grund der Beweise für die Unzerstörbarkeit intellektiver Naturen leicht bewiesen. Dies der Gedankengang. 1. Keine intellektive Substanz ist ein Körper. Dieser faßt ein Ding nach dem Maß der Quantität, das Ganze faßt er mit dem Ganzen, den Teil mit dem Teil seiner Quantität. Der Intellekt erfaßt eine erkannte Sache nicht nach dem Maße der Quantität, da er sich ganz erkennt und das Ganze wie den Teil. Ein Körper kann die substanzielle Form eines andern Körpers nur aufnehmen, wenn er die eigene Form durch Zerstörung verliert. Der Intellekt wird durch die Aufnahme der Formen aller Körper nicht zerstört, sondern vervollkommnet. Der Grund der Verschiedenheit der Individuen derselben Art ist die Teilung der Materie nach der Quantität. Was in einem Körper aufgenommen wird, wird entsprechend der Teilung der Quantität aufgenommen, daher werden in einem Körper nur Einzelformen aufgenommen. So müßte es beim Intellekt sein, wenn er ein Körper wäre. Er erkennt aber die Dinge durch ihre intellektive Form, die er in sich hat. Das sind aber allgemeine Formen, also ist er kein Körper. Jedes Ding betätigt sich nach seiner Art dadurch, das die Form der Grund der Tätigkeit in einem jeden ist. Als Körper könnte der Intellekt in seiner Betätigung die Ordnung der Körper nicht überschreiten. Wir erkennen aber vieles Unkörperliche. Ein Körper kann nicht actu unendlich sein [903]). Im begrenzten Körper kann es daher keine unendliche Potenz geben, wohl aber im Intellekt. Er erkennt die Spezies durch Vermehrung der Zahl in das Unendliche, in gleicher Weise jene der Figuren und Verhältnisse, das Allgemeine, welches dem Vermögen nach unendlich ist in seinem Umfang, denn er umfaßt das Individuelle, das der Potenz nach unendlich ist. Zwei Körper können sich nicht wechselseitig einschließen, weil der einschließende den eingeschlossenen überragt. Zwei Intellekte umfassen sich wechselseitig, weil der eine den andern erkennt. Keine körperliche Tätigkeit reflektiert auf den Handelnden [904]), weil ein Körper nur mit einem Teil seines Wesens bewegt wird, so daß der eine Teil bewegt, der andere bewegt ist. Der Intellekt reflektiert über sich selbst in seinem Handeln. Er erkennt sich selbst, nicht nur als Teil, sondern als Ganzes. Er erkennt nicht nur den Gegenstand; er erkennt auch, daß er erkennt [905]).

[903]) Vgl. Aristot. Phys. III text. com. 24.
[904]) Vgl. Aristot. VII Phys. text. com. 40.
[905]) Summa contra gentiles l. 2, c. 49.

2. Intellektive Substanzen sind immateriell. Die Formen der sinnfälligen Dinge haben ein vollkommeneres Sein im Intellekt als in diesen Dingen. Sie sind einfach und erstrecken sich auf mehreres; so erkennt der Intellekt durch eine intelligible Form alle Menschen. Wäre er aus Materie und Form zusammengesetzt, so würden die Formen der erkannten Dinge den Intellekt actu zu einem solchen Naturwesen machen, wie das Erkannte ist. Alles, was in einem Wesen ist, ist in ihm nach der Art des Aufnehmenden. Wäre der Intellekt eine solche Zusammensetzung, so würden die Formen der Dinge in ihm materiell sein, so wie sie außerhalb der Seele sind. Die Formen vom Gegensätzlichen sind ihrem Sein in der Materie entsprechend gegensätzlich, darum vertreiben sie sich wechselseitig. Im Intellekt sind sie es nicht, sondern das eine ist der intelligible Grund des andern, weil das eine durch das andere erkannt wird. Sie haben also kein materielles Sein im Intellekt. Die Materie erhält neue Formen nur durch Bewegung und Veränderung. Der Intellekt wird durch Aufnahme von Formen nicht bewegt, sondern ruhend wird er vervollkommnet und erkennt. Die Formen werden also im Intellekt nicht wie in der Materie aufgenommen. Darum sind die intellektiven Substanzen immateriell. Daraus geht auch hervor, daß die intellektiven Naturen keine materiellen, sondern subsistente Formen sind, während die in ihrem Sein von der Materie abhängigen Formen kein eigenes, sondern ein zusammengesetztes Sein haben [906]).

3. Intellektive Substanzen sind unzerstörbar. Jede Zerstörung geschieht durch die Trennung der Form von der Materie. Bereits wurde gezeigt, daß keine intellektive Substanz aus Materie und Form zusammengesetzt ist, also ist sie unzerstörbar. Was einem Ding per se zukommt, ist notwendig und immer und unzertrennlich in ihm. Das Sein folgt per se der Form. Substanzen, die keine Formen sind, können des Seins beraubt werden, indem sie die Form verlieren, nicht aber Substanzen, die selbst Formen sind. Die intellektiven Substanzen sind, wie gezeigt, subsistente Formen. Bei jeder Zerstörung bleibt nach Aufhebung des Aktes die Potenz. In den intellektiven Substanzen ist der Akt das Sein selbst, die Substanz aber wie die Potenz. Wenn also die intellektive Substanz zerstört werden sollte, würde sie bleiben nach ihrer Zerstörung, was unmöglich ist. Wenn es etwas gibt, in dem diese Potenz nicht ist, muß es unzerstörbar sein. In den intellektiven Substanzen ist diese Potenz nicht. In den körperlichen Substanzen ist die Potenz zum Nichtsein, bei den vollständigen Substanzen nämlich, auf

906) A. a. O. l. 2, c. 59.

Grund der Materie. In den intellektiven Substanzen ist keine Materie, sie sind einfache, vollständige Substanzen, darum ist in ihnen nicht die Potenz zum Nichtsein. Deshalb sind sie unzerstörbar. Ferner, in allen Dingen, in denen die Zusammensetzung von Potenz und Akt ist, ist das, was die Stelle der ersten Potenz oder des ersten Subjekts einnimmt, unzerstörbar. Darum ist auch in den zerstörbaren Substanzen die materia prima unzerstörbar. In den intellektiven Substanzen ist das, was die Stelle der ersten Potenz und des Subjekts einnimmt, ihre vollständige Substanz selbst. Darum ist sie unzerstörbar. Alles Zerstörbare wird per se oder per accidens zerstört. Intellektive Substanzen können nicht per se zerstört werden, denn jede Zerstörung geschieht vom Gegensätzlichen aus. Darum muß alles, was per se zerstört wird, Gegensätzliches haben und aus solchem zusammengesetzt sein. Dies trifft auf die intellektiven Substanzen nicht zu. Was nämlich seiner Natur nach Gegensätzliches ist, wie weiß und schwarz, ist es nicht im Intellekt; sie verdrängen sich nicht, sondern folgen auf einander; durch die Einsicht in das eine wird das andere erkannt. Die intellektiven Substanzen sind also nicht per se zerstörbar, aber auch nicht per accidens; so werden nur Akzidenzien, aber nicht subsistente Formen zerstört. Zerstörung ist eine gewisse Veränderung, welche das Ziel einer Bewegung sein muß. Was zerstört wird, muß bewegt werden. Alles, was sich bewegt, ist ein Körper [907]). Darum muß alles, was zerstört wird, ein Körper sein, wenn es per se, oder eine vom Körper abhängige Form oder Kraft, wenn es per accidens zerstört wird. Jede Zerstörung bedeutet ein Leiden. Keine intellektive Substanz kann bis zur Zerstörung leiden. Leiden heißt etwas empfangen. Was in ihr aufgenommen wird, dient zu ihrer Vervollkommnung, nicht Zerstörung. Der Sinn wird zerstört durch zu große Schärfe seines Objekts oder per accidens durch Zerstörung seines Subjekts. Das Intelligible aber ist die Vervollkommnung des Intellekts. Was jenem zukommt, muß auch dem Intellekt zustehen. Das Vervollkommnende und Vervollkommnungsfähige gehören zur gleichen Gattung. Das Intelligible ist als solches unzerstörbar und notwendig, darum auch der Intellekt. Jegliches wird nach der Art seiner Substanz vervollkommnet. Der Intellekt wird nicht durch Bewegung vervollkommnet, sondern durch etwas außerhalb der Bewegung stehendes, durch Wissen und Klugheit. Das Sein einer intellektiven Substanz ragt also über die Bewegung und folglich über die Zeit hinaus, während das Sein einer zerstörbaren Sache

[907]) Vgl. Aristot. VI Phys. text. com. 36.

der Bewegung und der Zeit unterliegt. Auch teleologisch wird die Unsterblichkeit der intellektiven Substanzen bewiesen. Das Verlangen der Natur ist nicht nutzlos, denn die Natur tut nichts umsonst. Jedes intelligible Wesen wünscht naturgemäß ewig zu sein, nicht nur in seiner Art, sondern auch als Individuum. Was der Erkenntnis entbehrt, widersteht zerstörenden Einflüssen nach der Kraft seiner natürlichen Anlage, was sie besitzt, nach dem Maße des Erkennens. Von letzteren wünschen jene kein ewiges Sein, die den Begriff des ewigen Seins nicht erfassen. Jene, die ihn erfassen, wünschen es auch mit natürlichem Verlangen. Was zu sein anfängt und aufhört, hat beides durch dieselbe Macht. Die intelligenten Substanzen können zu sein anfangen nur durch die Macht des ersten Agens. Sie sind nicht aus vorherexistierender Materie. Gott entzieht den intelligenten Wesen nicht, was ihrer Natur eigentümlich ist. Den intelligenten Wesen ist dauerndes Sein eigentümlich. Dies wird ihnen von Gott nicht entzogen [908]).

4. Intellektive Substanzen sind nicht materielle, sondern subsistente Formen. Das geht schon aus ihrer bewiesenen Immaterialität hervor. Sie heißen subsistent, weil sie nicht in der Materie existieren, wie wenn ihr Sein von der Materie abhinge. Die in ihrem Sein von der Materie abhängigen Formen haben ein zusammengesetztes Sein. Hätten die intellektiven Naturen solche Formen, so hätten sie ein materielles Sein, wie wenn sie aus Materie und Form zusammengesetzt wären. Formen, die nicht per se subsistieren, können nicht per se wirken. Wären die intellektiven Naturen der Art, so würden nicht sie erkennen, sondern die Zusammensetzung aus ihnen und der Materie, und so wäre der Intellekt aus Materie und Form zusammengesetzt. Wäre der Intellekt eine Form in der Materie und nicht per se subsistierend, so würde das, was im Intellekt aufgenommen wird, auch in der Materie aufgenommen. Solche Formen nehmen nichts auf, was nicht auch in der Materie aufgenommen wird. Die Aufnahme von Formen im Intellekt ist keine Aufnahme in der Materie, er ist also keine materielle Form. Den Intellekt für eine nicht subsistente, sondern in die Materie versenkte Form halten, ist soviel wie behaupten, er sei aus Materie und Form zusammengesetzt. Da er eine solche Zusammensetzung nicht ist, muß er eine subsistente Form sein. Aber auch so ist die Verbindung der intellektiven Seele mit dem Körper eine innige im Gegensatz zur platonischen Auffassung, wornach die Verbindung beider jene lose ist, wie sie zwischen Beweger und Beweglichem, Fährmann und Schiff

908) A. a. O. l. 2, c. 55.

besteht, und zu der auch Aristoteles teilweise hinneigte. Dadurch wird der Mensch nicht ein ens simpliciter, sondern ein ens per accidens. Das Bewegliche hat vom Beweger nur die Bewegung. Der Körper wird dann von der Seele zwar bewegt werden, aber nicht das Sein durch sie haben [909]).

Jetzt erst werden die Unsterblichkeitsbeweise für die menschliche Seele besprochen, zuerst die metaphysischen, dann die teleologischen. Doch auch hier sind noch Vorfragen zu erledigen. 1. Die Seele ist nicht das Ergebnis körperlicher Mischung. Schon die Tätigkeit der vegetabilischen und sensitiven Seele überschreitet die Kraft aktiver und passiver Qualitäten der Materie, vielmehr noch jene des Intellekts. Eine solche Mischung, die nur aus aktiven und passiven Qualitäten hervorgeht, kann nicht das Prinzip der Seelentätigkeiten sein. Da die Mischung eine gewisse, mittlere Zusammensetzung aus entgegengesetzten Qualitäten ist, kann sie keine substanzielle Form sein, wie es die Seele ist. Eine Mischung bewegt den animalischen Körper nicht in örtlicher Bewegung. Er würde nur der Schwerkraft folgen und abwärts gezogen werden. Die Seele bewegt aber das Lebewesen nach allen Richtungen. Sie regiert den Körper und bekämpft die Leidenschaften, welche der Mischung der Temperamente folgen. Auf Grund der Mischung der Temperamente sind die einen mehr, die andern weniger veranlagt zu Begierden. Auch jene können sich ihrer Befriedignug enthalten auf Grund eines zügelnden Etwas, das kann nicht die Mischung sein [910]). 2. Die menschliche Seele ist auch keine Harmonie. Die Beweise dafür sind die gleichen wie bei der Mischung. Keine Harmonie kann den Körper lenken, bewegen oder den Leidenschaften entgegentreten. Die Harmonie kann wie die Mischung eine stärkere oder geringere sein [911]). 3. Unsere Seele ist kein Körper. Lebende Naturwesen sind aus Materie und Form zusammengesetzt. Körper und Seele machen das wirklich Lebende aus. Dabei kann der Körper nicht die Form sein, weil er nicht in einem andern wie in der Materie oder im Subjekt ist, also ist die Seele die Form, dann ist sie kein Körper. Jeder Körper ist teilbar. Alles Teilbare braucht etwas, das seine Teile zusammenhält und eint. Dies müßte auch die Seele haben, wenn sie ein Körper wäre, und dann wäre dies die Seele. So muß man schließlich bei einem Unteilbaren und Unkörperlichen ankommen, weil man nicht in

[909]) A. a. O. l. 2, c. 50; c. 57.

[910]) A. a. O. l. 2, c. 63.

[911]) A. a. O. l. 2, c. 64.

das Unendliche fortgehen kann. Alles, was sich selbst bewegt [912]), ist aus zweien zusammengesetzt. Das eine bewegt und ist nicht bewegt, das andere ist bewegt. Das Lebewesen bewegt sich selbst. Das Bewegende in ihm ist die Seele, das Bewegte der Körper. Die Seele ist das nicht bewegte Bewegende. Kein Körper bewegt, wenn er nicht bewegt ist, also ist die Seele kein Körper. Die intellektive Tätigkeit kann keine Tätigkeit des Körpers sein, sie ist also Akt der Seele; darum kann diese kein Körper sein. Die körperliche Mischung ist einigermaßen disponierende Ursache für die seelischen Affekte. Die Seele leidet mit dem Körper nur per accidens, weil sie als seine Form per accidens bewegt wird bei der Bewegung des Körpers [913]). 4. Die menschliche Seele wird bei der Zerstörung des Körpers nicht zerstört. Zum Beweise dafür wird auf Früheres verwiesen, daß die intellektive Substanz unzerstörbar sei; die menschliche Seele ist eine solche Substanz [914]). Ferner, kein Wesen erleidet Zerstörung aus dem, worin seine Vervollkommnung besteht. Die menschliche Seele wird vervollkommnet durch Tugend und Wissen, im letzteren um so mehr, je mehr sie Immaterielles betrachtet. Die Vervollkommnung durch die Tugend besteht darin, daß der Mensch den Passionen des Körpers nicht folgt, sondern sie durch die Vernunft mäßigt und zügelt. Die Trennung vom Körper kann also ihre Zerstörung nicht herbeiführen. Die Unterscheidung, die Vervollkommnung bestehe nur in der Abkehr vom Körper auf Grund der Tätigkeiten, die Zerstörung aber in der Trennung vom Sein wird zurückgewiesen, weil die Tätigkeit eines Wesens seine Substanz und sein Sein anzeigt. Die Tätigkeit eines Wesens wird nur vervollkommnet, indem seine Substanz es wird. Was den Menschen an seiner Seele vervollkommnet, ist unzerstörbar, denn seine eigentliche Tätigkeit ist die intellektive, durch die er sich vom Tier unterscheidet. Sie dreht sich um die Universalien und andere unzerstörbare Dinge. Die Vervollkommnung muß im Verhältnis stehen zum Vervollkommnungsfähigen. Alles das beweist die Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele [915]). Der Satz, alles, was in einem Wesen aufgenommen wird, wird nach Art und Weise dessen aufgenommen, in welchem es ist, findet Anwendung auf die intellektive Tätigkeit unserer Seele. Die Formen der Dinge werden im intellectus possibilis als

912) Vgl. Aristot. VIII Phys. text. com. 40.

913) A. a. O. l. 2, c. 65.

914) A. a. O. c. 55.

915) A. a. O. l. 2, c. 79.

actu intellegible aufgenommen. Sie sind es nur als immaterielle und allgemeine, demnach unzerstörbar. Darum ist es auch der Intellekt. Er gehört zur Seele, also ist sie es auch. Das intellegible Sein ist dauernder als das sensible [916]). In den sensiblen Wesen ist schon etwas Unzerstörbares, die erste Materie. Um so mehr muß es der intellectus possibilis sein, der die intellegiblen Formen aufnimmt. Die Seele unterliegt nicht den verschiedenen Arten der Zerstörung, weder durch die Wirksamkeit von Gegensätzlichem, noch durch Zerstörung des Subjekts, noch durch das Versagen ihrer Ursache; sie wird nicht nach der ersten Art zerstört, weil sie durch den intellectus possibilis alles Gegensätzliche erkennt und aufnimmt; sie ist auch keine Form, deren Sein vom Körper abhängt; ihre Ursache ist die ewige. Würde sie durch die Zerstörung des Körpers selbst Zerstörung erleiden, so müßte sie durch seine Schwächung auch geschwächt werden. Das geschieht nur per accidens, indem die Seelenkraft sich eines Organs bedient. So wird die Sehkraft durch Schwächung des Organs geschwächt. Der Intellekt bedarf keines Organs; er wird daher weder per se noch per accidens durch das Greisenalter oder durch die Schwächung des Körpers geschwächt. Tritt in der Tätigkeit des Intellektes Schwächung oder Hemmung ein, so rührt das von der Schwächung der Kräfte her, deren er sich bedient, wie des Vorstellungsvermögens, des Gedächtnisses. Es wird eingewendet, jede Tätigkeit der Seele müsse mit dem Tode des Körpers aufhören. Darum habe das Weiterleben keinen Zweck mehr. Wenn auch die Tätigkeit des Intellekts durch kein körperliches Organ sich vollziehe, so seien seine Objekte doch die Vorstellungsbilder. Die Seele benötige zur intellektiven Tätigkeit der vorbereitenden Kräfte, um diese actu intellegibel zu machen. Diese könnten aber als Akte körperlicher Organe nach dem Tode nicht fortdauern [917]). Thomas entgegnet, solche Tätigkeiten, die durch Organe nicht ausgeübt werden, bleiben wie das geistige Erkennen und Wollen [918]). Die Seele wird anders erkennen, wie auch ihr Sein dann verschieden ist. Vom Körper getrennt, wird sie nach Art der getrennten Substanzen erkennen. Die Befähigung dazu zeigt sich schon darin, daß die Tugend der Enthaltsamkeit, die den Geist von körperlichen Genüssen abzieht, die Menschen zur intellektiven Tätigkeit besonders geeignet macht [919]). Als neuplatonischer Einschlag, der

916) Vgl. a. a. O. c. 59; c. 61.
917) A. a. O. l. 2, c. 80.
918) A. a. O. l. 2, c. 81.
919) A. a. O. l. 2, c. 81.

an Gundissalin erinnert, wird auf das Ahnungsvermögen im Schlafe, auf die Zustände in der Ekstase hingewiesen, wo sich der Mensch von den körperlichen Sinnen ganz zurückzieht. Da die menschliche Seele an der Grenze der körperlichen und geistigen Substanzen, gleichsam am Horizont von Zeit und Ewigkeit steht, nähert sie sich, von den untern Regionen zurücktretend, dem Höchsten. Der teleologische Beweis wird wie oben geführt. Das Naturstreben ist nicht umsonst. Der Mensch strebt darnach, ewig zu leben. Er erfaßt durch den Intellekt das Sein nicht als ein augenblickliches wie die Tiere, sondern schlechthin [920]).

Die Tierseele ist sterblich, weil sich keine höhere Tätigkeit in ihr vorfindet als die sensitive, die sich nicht ohne den Körper vollzieht. Es fehlt ihr Vernunfttätigkeit und Schlußfolgerung.. Das zeigt sich darin, daß alle Tiere derselben Art in gleicher Weise sich betätigen wie von der Natur getrieben und ohne künstlerisches Schaffen. Das Streben nach Dauer des Seins findet sich nur als Gattungstrieb zu deren Erhaltung und Fortpflanzung. Auch das tierische Genußleben bezieht sich nur auf die Erhaltung des Körpers [921]). Nach Plato ist jede Seele, also auch die Tierseele, unsterblich [922]), weil sie sich selbst bewegt. Wenn aber etwas sich selbst bewegend genannt wird, muß ein Teil bewegend, der andere bewegt sein. Das trifft nur auf einen Körper zu. Plato aber nehme an, die Seele sei kein Körper. Er nehme allerdings den Begriff der Bewegung allgemeiner für jede beliebige Tätigkeit wie Aristoteles [923]), und indem er sage, die Seele bewege sich selbst, beabsichtige er, wie Thomas meint, zu sagen, daß sie ohne Mithilfe des Körpers wirke. Die sensitive Tätigkeit vollzieht sich aber nicht ohne den Körper, und das Tier hat keine höhere als diese [924]). In De anima bringt Thomas wenig neue Gedanken. Der in der Summa contra gentiles gesammelte Stoff wird kurz zusammengefaßt. Die Auffassung von der menschlichen Seele als der forma substantialis des Körpers ist auch hier der herrschende Gedanke. Der Gedankengang ist folgender. Als Ebenbild Gottes muß unsere Seele unsterblich sein. Sie ist ohne Gegensätzlichkeit. Sie ist immateriell, weil sie die Bilder der Dinge auf immaterielle Weise

---

920) A. a. O. c. 81.

921) A. a. O. l. 2, c. 82.

922) Plato probat omnem animam esse immortalem, quia scilicet anima est movens se ipsam. A. a. O. c. 82.

923) De anima III text. com. 28.

924) A. a. O. c. 82.

aufnimmt. Der Intellekt ist nach Aristoteles [925]) vom Körper getrennt — Thomas interpretiert hier den aristotelischen intellectus agens nicht als ein von der Seele getrenntes Wesen — wie das ewige Dauernde vom Zerstörbaren. Er ist aber ein Teil der Seele, also ist diese unzerstörbar [926]). Was per se einem andern folgt, kann nicht von ihm getrennt sein, wie das Lebendigsein dem Menschen. Das Sein aber folgt der Form per se, darum kann es von ihr nicht getrennt werden. Hier macht sich augustinisch-platonischer Einfluß geltend. Ferner, die Zerstörung eines Kompositum aus Materie und Form geschieht durch Verlust der Form, welcher das Sein folgt. Die Form kann per se nicht zerstört werden, sondern nur per accidens durch Zerstörung des Kompositums, wenn die Form eine solche ist, die das Sein nicht hat, sondern das des Kompositums. Gibt es aber eine solche Form, die es hat, dann ist sie unzerstörbar, denn das Sein wird vom Besitzer nur dadurch getrennt, daß die Form von diesem getrennt wird. Ist das, was das Sein besitzt, die Form selbst, so kann es von ihm nicht getrennt werden. Das Prinzip, durch welches der Mensch denkt, ist aber eine Form, die das Sein in sich hat. Thomas vermeidet hier den Ausdruck „subsistente Form", aber der Begriff der Seele als Form bildet für ihn die wichtigste Grundlage für den metaphysischen Beweis. Die intellektive Tätigkeit ist kein durch ein körperliches Organ völlig vollzogener Akt, denn kein körperliches Organ faßt alle sinnfälligen Naturen auf, zumal das Aufnehmende von der Natur des Aufgenommenen frei sein muß. Jedes körperliche Organ hat irgend eine sensible Natur. Unser Intellekt aber vermag sie alle aufzunehmen; seine Tätigkeit kann durch kein körperliches Organ ausgeübt werden. Er hat also eine Tätigkeit per se, in der er nicht mit dem Körper verbunden ist. Jedwedes betätigt sich nach seinem Sein. Solche, die das Sein per se haben, handeln auch per se. Das intellektive Prinzip, durch welches der Mensch erkennt, hat ein über den Körper hinausgehobenes, von diesem unabhängiges Sein. Es ist nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, weil die Erkenntnisbilder immateriell in ihm aufgenommen werden, indem der Intellekt sich mit den Universalien abgibt, die in der Abstraktion von der Materie und den materiellen Bedingungen betrachtet werden. Das intellektive Prinzip muß also beim Menschen eine Form sein, die das Sein besitzt, demnach unzerstörbar sein. Das intellektive Prinzip ist

---

925) Vgl. De anima II text. com. 21.

926) Quaestiones disputatae; De anima, quaestio unica, a. 14, sed contr.

nicht eine getrennte Substanz, sondern etwas, was dem Menschen formell inhäriert, welches die Seele oder ein Teil der Seele ist [927]). Man sieht, wie Thomas hier den reinen Formbegriff immer strenger faßt.

Die theologische Summe erweist sich auch für unser Thema als die reifste, abgeklärteste Frucht seines Denkens. Kürze und Klarheit zeichnet das Beweisverfahren aus. Der Standpunkt in De anima wird beibehalten. Zuerst wird die Unkörperlichkeit der Seele dargetan. Man sagt zwar, irgend ein Körper wie das Herz könne Prinzip des Lebens sein. Kein Körper kann aber, entgegnet er, das erste Prinzip des Lebens sein, sonst müßte jeder Körper lebendig oder Prinzip des Lebens sein. Daß er actu ein solches ist, hat er von einem Prinzip, welches sein Akt genannt wird, die Seele. Sie ist darum als das erste Prinzip seines Lebens kein Körper, sondern Akt des Körpers [928]). Die menschliche Seele ist etwas Subsistierendes oder eine Substanz. Das Prinzip einer intellektiven Tätigkeit muß unkörperlich und subsistierend sein. Der Mensch vermag nämlich durch den Intellekt die Naturen aller Körper zu erkennen. Er hat darum nichts von ihnen in seiner Natur, sonst würde das, was von Natur in ihm ist, die Erkenntnis anderer hindern, wie die Zunge des Kranken, die von bitterer Feuchtigkeit angefüllt ist, das Süße nicht aufnimmt, sondern alles als bitter empfindet. Als Körper könnte das intellektive Prinzip nicht alle Körper erkennen. Jeder Körper hat eine bestimmte Natur. Ebensowenig erkennt es durch ein körperlichen Organ, weil die bestimmte Natur dieses Organs die Erkenntnis aller Körper hindern würde. Das intellektive Prinzip hat eine Tätigkeit per se. Nichts kann per se sich betätigen, ohne per se zu subsistieren, denn die Tätigkeit eignet nur einem Sein in actu. Daher muß unsere Seele etwas Unkörperliches und Subsistierendes sein [929]). Die Tierseele subsistiert nicht. Sie hat nur sensitives Erkennen. Eine sensitive Seele hat keine Tätigkeit durch und für sich, sondern nur eine mit dem Körper verbundene [930]). Nur das geistige Erkennen wird ohne körperliches Organ ausgeübt. Die menschliche Seele ist nicht aus Materie und Form zusammengesetzt. Es

---

927) Principium intellectivum, quo homo intelligit, non est aliqua substantia separata, sed est aliquid formaliter inhaerens homini, quod est anima vel pars animae. A. a. O. a. 14, resp.

928) Summa theologica p. 1, q. 75, a. 1.

929) A. a. O. a. 2.

930) A. a. O. a. 3.

gehört zum Begriff der Seele, die Form eines Körpers zu sein; entweder ist sie es als Ganzes oder als Teil von sich. Wenn als Ganzes, kann kein Teil von ihr Materie sein, wenn man Materie irgend ein Sein nur in der Potenz nennt, während die Form der Akt ist. Was nur in der Potenz ist, kann nicht Teil eines Aktes sein. Wenn sie Form mit einem Teil von sich ist, nennen wir diesen Seele, den andern Teil, dessen Akt sie zuerst ist, das zuerst Belebte. Ferner, wenn die intellektive Seele aus Materie und Form zusammengesetzt wäre, würden die Formen der Dinge in ihr nur individuell aufgenommen werden und sie würde nur Einzelnes erkennen, weil die Materie das Prinzip der Individuation der Formen ist [931]).

Die Unsterblichkeit der Seele ergibt sich daraus, daß sie weder per se noch per accidens zerstört wird. Etwas Subsistierendes wird nicht per accidens erzeugt oder zerstört durch Zeugung oder Zerstörung eines andern. Erzeugt oder zerstört zu werden, kommt einem Wesen nach dem Sein zu, das durch diese Tätigkeiten erworben wird oder verloren geht. Was das Sein per se hat, kann nur per se erzeugt oder zerstört werden. Was nicht subsistiert, wie die Akzidenzien und materiellen Formen, entsteht und vergeht durch die Entstehung oder Zerstörung des Kompositums, so die Tierseele, die nicht per se subsistiert. Die menschliche Seele könnte nur per se zerstört werden. Das ist unmöglich bei ihr als subsistenter Form. Das Sein kommt nämlich per se der Form als Akt zu. Darum erwirbt die Materie das Sein in actu, weil sie die Form bekommt, und ebenso tritt bei ihr die Zerstörung ein, weil sie von der Form getrennt wird. Die Form kann nicht von sich getrennt werden, darum hört eine subsistente Form nicht auf zu sein. Aber selbst wenn die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt wäre, müßte man ihre Unzerstörbarkeit annehmen [932]). Zerstörung findet sich nämlich nur, wo sich Gegensätzlichkeit findet. In der intellektiven Seele kann es eine solche nicht geben, denn sie nimmt nur nach der Art ihres Seins auf, und das von ihr Aufgenommene ist ohne Gegensätzlichkeit, weil die Begriffe des Gegensätzlichen im Intellekt nicht gegensätzlich sind, sondern das eine Wissen des Gegensätzlichen. Der theologische Beweis aus dem Naturstreben der Seele wird fast wörtlich wie in De anima geführt.

---

931) A. a. O. a. 5.

932) Dato enim, quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. A. a. O. a. 6.

Im 10. Quodlibet wird fast in der gleichen Weise wie in der theologischen Summe, nur noch kürzer, verfahren. Die menschliche Seele, heißt es da, kann weder per se noch per accidens zerstört werden. Zerstörung per se wäre nur möglich, wenn sie aus Materie und Form zusammengesetzt wäre, die Gegensätzliches enthielte; per accidens nur, wenn sie das Sein nicht per se, sondern mit einem andern hätte, wie die materiellen Formen, die kein subsistentes Sein haben, sondern nur durch das Sein des Kompositums sind, dessen Teile sie sind, und die deshalb bei der Zerstörung des Kompositums zugrunde gehen. Das trifft auf die vernünftige Seele nicht zu. Was kein Sein per se hat, handelt nicht per se, wie die andern Formen auch nicht per se wirken, sondern das Kompositum durch die Form. Die vernünftige Seele hat aber per se eine Tätigkeit, die sie ohne Vermittlung eines Organs ausübt, die intellektive. Sie könnte nicht die Formen aller sensiblen Dinge aufnehmen, wenn sie nicht von allen sensiblen Formen frei wäre, oder wenn sie nicht der Akt von allen wäre, da man nichts aufnimmt, was man hat. Würde sie durch ein Organ erkennen, müßte ihr Organ jeder sensiblen Form entbehren, da sie zur Erkenntnis aller sensiblen Formen geschaffen ist. Ein körperliches Organ kann aber nicht jeder sensiblen Form entbehren. Also ist die Substanz der intellektiven Seele unzerstörbar [933]).

Aegidius Romanus († 1316).

Den Schluß mache ein Schüler des hl. Thomas, die erste philosophische Persönlichkeit des Ordens der Augustinereremiten. Er war Lehrer in Paris 1276—77, wo er seinen Lehrer verteidigte; von 1285—1291 wieder Lehrer dort; 1295 Erzbischof von Bourges. Er bekannte sich zu einem eklektischen Thomismus, adoptierte aber die fundamentalen Lösungen desselben. Seine Unsterblichkeitsbeweise sind im Sentenzenkommentar enthalten. Aus ihnen spricht der Logiker, fällt doch sein Leben noch in den Anfang der Zeit, in welcher die Scholastiker die Logik als Wissenschaft zu ihrer höchsten Entwicklung gebracht haben. Er bespricht zuerst die verschiedenen Arten des Nichtseins und stellt sie dem Sein Gottes gegenüber. Der Kommentator unterscheide drei Arten des Nichtseins, das non ens einfachhin oder das Nichts, das non ens als Mangel in einem Wesen, das non ens, welches nicht ens in actu ist. Er selbst nennt das erste ein non ens substantialiter, Zer-

[933]) Quodlibetales quaestiones; X Quodlibet; q. 3, a. 6.

störung hinsichtlich einer substanziellen Form, das dritte ein non ens accidentaliter; und so ist alles Veränderliche ein non ens, weil alles, was verändert wird, etwas entläßt und etwas annimmt [934]). Dem entspricht eine dreifache Sterblichkeit, alles Vernichtbare, alles Materielle, insofern es einen mit ihm verbundenen Mangel hat, alles Veränderliche. Die erste und dritte Art der Sterblichkeit sind allen Geschöpfen gemeinsam, weil alle aus dem Nichts und veränderlich sind [935]). Gott hat allein das durchaus vollkommene Sein; keine Unvollkommenheit berührt ihn; er ist actus purus, er hat nichts Potenzielles mit sich vermischt. Seinem Wesen kommt das Sein per se und zuerst zu, andern Wesen die Mitteilung und Erhaltung des Seins durch ihn [936]). Alle Geschöpfe werden sterblich genannt, weil sie aus dem Nichts und dem Nichtsein anfingen und zum Nichts und Nichtsein streben, wenn sie nicht von Gott im Sein erhalten werden. Weil auch die vernünftige Seele von Gott vernichtet werden könnte, ist sie auch sterblich zu nennen. Weil aber nicht zu fürchten ist, daß Gott sie einmal vernichte, ist sie auch unsterblich. Sie kann in dreifacher Weise betrachtet werden: 1. im Vergleich zu Gott; 2. im Vergleich zu andern Wesen; 3. im Vergleich zu ihrem Erkenntnisakt [937]). Sie ist erschaffen nach Gottes Bild und Ähnlichkeit. Das erste, die imago umfaßt ihre nicht organischen Vermögen und Kräfte, Gedächtnis, Intelligenz und Wille. Hier zeigt sich Ägidius als treuer Schüler Augustins. Die similitudo bezieht sich auf das Wesen, welches durch die Vermögen vervollkommnet wird. Die similitudo kann darum die Vervollkommnung der imago genannt werden. Daraus kann auf die Unsterblichkeit der Seele geschlossen werden, denn die Potenzen oder Kräfte der imago, Gedächtnis, Intelligenz und Wille, sind nicht organisch. Zerstörung und Alter berühren die Kräfte der Seele nur wegen der Organe [938]). So wird der Schrift-

---

[934]) Tertio dicatur non ens accidentaliter, et sic omne mutabile est non ens, quia omne, quod mutatur, aliquid dimittit et aliquid assumit. Aegidii Columnae Romani in II Sent. d. 19, q. 1, a. 1; S. 105; Venet. 1581.

[935]) Prima et tertia mortalitas sunt generales omni creaturae, quia omnes sunt de nihilo et omnes sunt mutabiles. A. a. O. S. 105.

[936]) Oportet quod esse alicui uni conveniat per se et primo et per illum communicetur omnibus aliis et conservetur. A. a. O. S. 106.

[937]) Possumus autem animam tripliciter considerare, primo, ut comparatur ad deum, secundo ut comparatur ad alia, tertio ut comparatur ad suum actum, qui est intelligere. A. a. O. S. 106.

[938]) Potentiae seu vires illae, in quibus consistit imago, cuiusmodi sunt memoria, intelligentia et voluntas, sunt non organicae. A. a. O. S. 107.

beweis mit einem metaphysischen verbunden. Auf Grund der nichtorganischen Potenzen, durch welche die Seele Gottes Ebenbild ist, wird, weil sie nicht zerstört werden, auf die Unsterblichkeit geschlossen [939]). Aber auch hinsichtlich der similitudo kann ein solcher Schluß gezogen werden, insofern sie in Akten der Seele oder in Vervollkommnung der Potenzen besteht. Wir können mit ihnen Gott selbst aufnehmen, ihn, den wahrhaft ewigen, und durch seine Aufnahme im Geist werden wir der Welt und jeder Zerstörung entzogen. Wir könnten das Göttliche nicht verstehen und das Ewige im Geiste nicht fassen, wenn der Geist nicht unsterblich und unzerstörbar wäre [940]). Ihre Unsterblichkeit ergibt sich ferner im Vergleich zu anderm, nämlich zur Materie ex qua und in qua, und den andern intelligenten Substanzen. Sie ist Form und hoc aliquid; damit will er die Subsistenz der forma ausdrücken. Als hoc aliquid hat sie das Sein per se [941]), und kann als solches nicht zerstört werden, außer auf Grund einer Materie ex qua; da sie aber immateriell ist und keine Materie ex qua hat, ist sie unzerstörbar [942]). Mit Thomas sagt er aber [943]), angenommen, sie habe Materie als Teil von sich, so müßte sie doch unzerstörbar sein, weil sie nicht eine solche ex materia praeiacente hätte [944]). Die vernünftige Seele ist nicht aus der Potenz der Materie eduziert, sondern von außen, unmittelbar von Gott. Weil also die intellektive Seele weder aus der Potenz der Materie noch aus jener des Körpers eduziert ist, da sie ihr Sein nicht durch den Körper sich erwirbt, sondern nur im Körper, geht sie auch nicht unter durch die Zerstörung des Körpers [945]). Schließlich wird sie mit ihrer

---

939) Ratione ergo potentiarum non organicarum, secundum quas facta est anima ad imaginem Dei, cum illae potentiae non possint senescere nec corrumpi, concluditur, quod anima sit immortalis. A. a. O. S. 107.

940) Non enim possumus divina sapere nec mente aliquid aeternum capere, nisi mens ipsa esset immortalis et incorruptibilis. A. a. O. 107.

941) Anima est forma et hoc aliquid. Dicebatur enim, quod est hoc aliquid, qui potest habere per se esse. A. a. O. S. 107.

942) Cum ergo anima sit hoc modo immaterialis et non habeat materiam ex qua, impossibile est eam esse corruptibilem et mortalem. A. a. O. S. 107.

943) Summa theologica p. 1, q. 75, a. 6.

944) Dato tamen, quod anima haberet materiam partem sui, adhuc oporteret eam esse incorruptibilem, quia non posset habere materiam partem sui, quod fieret ex materia praeiacente. A. a. O.

945) Quia ergo anima intellectiva non est educta de potentia materiae vel de potentia corporis, cum non acquirat esse per corpus, sed acquirat esse in corpore, non corrumpitur corrupto corpore, sed est immortalis. A. a. O. S. 107.

Gattung verglichen. Die Unzerstörbarkeit kommt der ganzen Gattung der intellegiblen Dinge zu [946]). Unser Intellekt nimmt zwar die unterste Stufe darin ein. Wenn aber unser intellectus possibilis unzerstörbar ist, muß auch die Natur der Seele, in welcher er wurzelt, es sein [947]). Im intellektiven Akt läßt sich ein Dreifaches betrachten, die Art des Erkennens, das Objekt und die Potenz, aus der er hervorgeht. Die Art des Erkennens ist die Abstraktion vom Körper und von der Materie. Daher ist die intellektive Seele, von welcher dieser Akt ausgeht, unsterblich, denn jede Zerstörung und jede Sterblichkeit trifft die Materie. Wenn daher die Seele einen Akt hat durch Abstraktion von dem, was Grund der Zerstörung ist, müssen wir sie für unzerstörbar halten [948]). Das Objekt ist das allgemeine. Dies ist immer und überall. Weil die Universalien unzerstörbar sind, muß es auch die Seele sein, die durch ihren Akt auf ein solches Objekt hingerichtet ist [949]). Die Universalien unterliegen als solche nicht der Zeit, noch sind sie örtlich bestimmt. Die Seele, die auf sie abzielt, unterliegt an und für sich auch nicht der Zeit, welche gründet in der Bewegung des ersten Beweglichen; und wenn sie ihr unterliegt, dann rücksichtlich des Körpers. Was von sich aus nicht der Zeit unterliegt und nicht örtlich bestimmt ist, ist unzerstörbar [950]). Auch das letztere trifft auf die Seele zu, ausgenommen rücksichtlich ihres Körpers. Der Akt ihres intellektiven Strebens ist naturgemäß auf das Unsterbliche hingerichtet [951]). So bildet der teleologische Beweis den Schluß.

Eine erschöpfende Darstellung dessen, was die Scholastiker bis zum Ende des 13. Jahrhunderts zugunsten der Unsterblichkeit der menschlichen Seele schrieben, konnte nicht geleistet werden.

---

946) Incorruptibilitas competit toti generi intelligibilium. A. a. O.

947) Si intellectus noster possibilis est incorruptibilis, oportet animae naturam, in qua fundatur ille intellectus, esse incorruptibilem. A. a. O.

948) Si anima habet actum per abstractionem ab his, quae sunt causa corruptionis, cogimur ponere ipsam esse incorruptibilem. A. a. O. S. 108.

949) Cum universalia de se sunt incorruptibilia, quia sunt semper et ubique, oportet animam, quae per suum actum tendit in tale obiectum, esse incorruptibilem. A. a. O. S. 108.

950) Quod de se non subiacet tempori nec ad locum determinatur, est incorruptibile. A. a. O. S. 108.

951) Cum ergo ex appetitu intellectivo habeamus omnes hoc desiderium naturaliter insertum, quia quilibet naturaliter desiderat esse immortalis. A. a. O. S. 108.

Die wichtigsten Vertreter der Hauptrichtungen dürften aber vorgeführt worden sein. Bildet das 13. Jahrhundert einen Höhepunkt in den Leistungen über unsern Gegenstand, so auch einen Wendepunkt nicht nur wegen der in diesem Jahrhundert zahlreich entstandenen Gegner der individuellen Unsterblichkeit, deren Behandlung außer Betracht kommen mußte wegen Andrang des Stoffes. Gegen das Ende dieses Jahrhunderts erhoben sich nämlich auch unter den kirchlichen Gelehrten die ersten Kritiker an den bisherigen Beweisen, wie Duns Scotus [952]). Damit sind die Beweise in ein neues Stadium ihrer Geschichte getreten.

[952]) Vgl. Repert. 4, d. 43, q. 2, 13 ff.

IV 1152

2375
G555

Götzmann, W.

Die unsterblichkeitsbeweise

2375
G555

S0-BSU-204